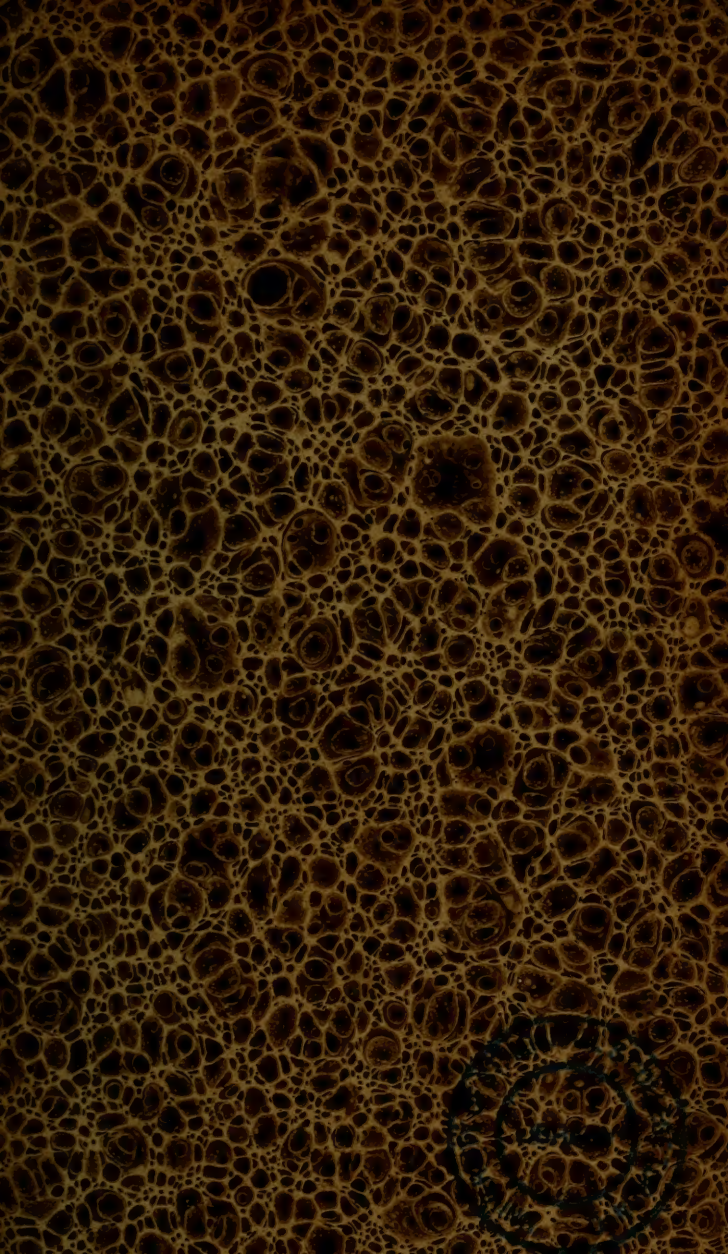
3 1761 05019589 0

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto



TRANSFERRED
HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRAITÉ

DE L'ÉTAT RELIGIEUX

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRAITÉ

DE L'ÉTAT RELIGIEUX

OU

NOTIONS THÉOLOGIQUES

SUR LA NATURE ET LES OBLIGATIONS DE CET ÉTAT

PAR

Le R. P. GAUTRELET, S. J.

Nouvelle édition revue et considérablement augmentée.

BIBLIOTHECA C. SS. R. ad S. Alphonsum, TRANSFERRED MARIANOPOLI.
VIII 10

TOME SECOND

LIBRAIRIE BRIDAY

DELHOMME et BRIGUET, Successeurs

LYON
3, Avenue de l'Archevêché, 3

PARIS
13, rue de l'Abbaye, 13

1885

TRANSFERRED
HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO UNIVERSITY LIBRARY

AVANT-PROPOS

I. Qu'avons-nous fait jusqu'à présent ?

II. Que nous reste-t-il à faire ?

*Dans la première partie de cet ouvrage nous nous sommes proposé de donner une idée juste de l'*Etat Religieux, *envisagé d'abord dans sa nature intime et ses éléments constitutifs ; considéré ensuite dans les personnes qui en font partie.*

La perfection *de la sainteté, tel est* le but *que se propose le Religieux en quittant le monde. L'observation* des conseils *évangéliques s'ajoutant à l'accomplissement des préceptes, voilà* le moyen *qu'il emploie pour arriver à son but. Mais pour qu'il y ait* Etat, *il faut quelque chose de stable et de durable, et c'est l'effet des* Vœux *qui font de la pratique des principaux conseils une obligation fixe et perpétuelle. L'émission des vœux est connue généralement sous le nom de* Profession.

Il fallait donc avant tout définir ce que l'on entend par perfection, *ce qu'est le* conseil *et en quoi il*

diffère du précepte, *ce que c'est que le* vœu, *ce que l'on entend par* profession religieuse.

L'Etat Religieux fait-il partie intégrante du Christianisme, ou n'est-ce qu'une superfétation dans l'Eglise? Son institution est-elle divine non seulement dans son but qui est la perfection, *et les moyens qu'il emploie, c'est-à-dire* les conseils, *mais comme* Etat, *genre de vie établi et organisé pour pratiquer officiellement et régulièrement les conseils évangéliques?*

Le divin Fondateur de l'Eglise doit-il en être regardé comme le premier auteur, et trouvons-nous des traces de la vie religieuse dès les premiers commencements de l'Eglise et du temps même des Apôtres? Ces questions ne sont, à coup sûr, dépourvues ni d'intérêt, ni d'à-propos. Nous n'avons pas cru pouvoir les passer entièrement sous silence.

Elles nous ont amené naturellement à considérer les différentes formes *générales sous lesquelles la vie religieuse s'est manifestée dans les différents âges de l'Eglise, suivant les obligations plus ou moins rigoureuses qu'elle embrassait, ou suivant l'importance plus ou moins grande qu'on y attache soit à la* prière, *soit à la* pénitence, *soit à l'*action apostolique, *soit aux œuvres de* charité corporelle.

Cependant, comme il est facile de le comprendre, aucun corps religieux ne peut offrir aux fidèles les garanties suffisantes de sainteté et de sagesse, qu'autant que son but, son esprit, ses règles, ses pra-

tiques, son organisation ont été approuvés par l'Eglise. Cette approbation est absolument nécessaire pour la constitution définitive d'un Institut religieux; car sans cela les Supérieurs manqueraient d'autorité pour gouverner; les vœux n'étant pas reçus par l'Eglise, ou en son nom, seraient nuls, ou n'auraient d'autre force que celle des vœux privés.

Outre l'approbation de l'Eglise, celle du gouvernement *serait-elle aussi nécessaire ? Nous avons répondu négativement à cette question. Toutefois, vu la législation qui nous régit, l'Institut religieux n'étant pas reconnu par le gouvernement, ne pourrait agir et contracter comme corps moral, sans y avoir été autorisé spécialement. En donnant cette autorisation, le gouvernement s'établit le tuteur de l'Institut.*

Non seulement le corps religieux, quel qu'il soit, doit recevoir sa vie par l'approbation de l'Eglise, mais c'est pour lui la condition requise pour qu'il puisse se propager et s'étendre; ce n'est pas tout encore : en approuvant l'Institut, l'Eglise se réserve d'en diriger *le développement, et pour* ériger une maison religieuse *dans une localité, il est besoin d'en obtenir l'autorisation des Supérieurs ecclésiastiques et de remplir les conditions déterminées dans le droit canon.*

Malgré l'estime et l'affection particulières dont le Saint-Siège a toujours honoré les familles reli-

*gieuses, leur nombre toujours croissant, surtout dans ces derniers siècles, faisait craindre ou le relâchement de certains Ordres, ou une certaine confusion dans la multitude et la variété des Instituts. Les sages précautions prises pour modérer et régler l'exubérance de cette sève religieuse ont eu les effets les plus salutaires ; mais elles n'ont pu arrêter l'*éclosion d'un nombre considérable d'Instituts *que la dépravation du siècle semble provoquer plutôt qu'elle ne les empêche. Faut-il* s'en réjouir ou s'en affliger ? *Nous avons cru bon d'examiner en passant une question sur laquelle les avis sont partagés.*

Dans la seconde section de cette première partie, trois questions nous ont paru dignes d'être étudiées sérieusement. Ce sont celles de la Vocation, *de la* Formation *au Noviciat, et de la* Consécration *religieuse par l'émission des vœux.*

*Après avoir rappelé la sollicitude maternelle de l'Eglise vis-à-vis des Instituts religieux qui surgissent, et l'*examen rigoureux *qu'elle fait de* leurs règles *avant de les approuver, il fallait encore montrer : 1° comment elle pourvoit au choix éclairé des Candidats et les moyens qu'elle veut que l'on prenne pour s'*assurer de leur vocation ; *2° les sages prescriptions qui garantissent la* formation religieuse *des Novices. C'est ce qui nous a conduit à parler de la* Vocation *et des signes auxquels on peut la reconnaître, ainsi que des exercices du* Noviciat. *Nous*

n'avons pas craint d'entrer dans d'assez longs détails sur ce qui touche à ces questions importantes.

Enfin, pour bien comprendre la consécration *que le Religieux fait de sa personne à Dieu, et les obligations qu'il contracte envers l'Ordre, nous devions encore examiner ce que sont les* Vœux, *leur raison d'être, les différentes espèces de vœux, et ce que l'on entend par la* Profession ; *puisque c'est par elle, d'une part, que le Religieux se consacre à Dieu et qu'il est ainsi et définitivement constitué dans l'état de tendance à la perfection ; et par elle d'autre part, qu'il se donne à la Religion, devient membre de l'Institut dans lequel il fait ses vœux, et contracte envers lui des obligations spéciales.*

Telle a été la matière du premier volume.

II. Quel sera l'objet du deuxième volume?

*La Profession religieuse qui vient de se montrer à nous comme l'*expression *abrégée de la vie religieuse et sa* formule *la plus exacte, va nous apparaître maintenant comme le* programme le plus complet *des* nombreuses obligations *imposées à tout Religieux. Il sera facile de le démontrer.*

En effet. I. Si le désir de la perfection *est le premier germe de la vocation religieuse, l'obligation d'y tendre n'est un devoir rigoureux pour le Religieux que par la Profession.*

II. Les trois vœux substantiels de pauvreté, *de* chasteté *et d'*obéissance *constituent les obligations capitales de la vie religieuse : or ces trois vœux*

sont la matière essentielle et principale de la Profession.

III. Quant aux obligations distinctes de celles que nous venons d'indiquer, elles découlent pour le Religieux de la donation *qu'il fait de lui-même à l'Ordre qui reçoit ses vœux; comme il sera facile de s'en convaincre par ce que nous dirons plus tard.*

Il est donc bien vrai que la Consécration *religieuse, ou la* Profession *qui en est la formule, peut être considérée comme la source des différentes obligations de la vie religieuse.*

Nous traiterons en autant de sections différentes :

Sect. I. De l'obligation pour le Religieux de tendre à la perfection.

Sect. II. De la consécration religieuse, en général.

Et spécialement :

Sect. III. De la pauvreté ;

Sect. IV. De la chasteté ;

Sect. V. De l'obéissance.

Sect. VI. De la donation que le Religieux fait de lui-même à l'Ordre dans lequel il fait sa Profession.

Sect. VII. Nous compléterons notre travail en examinant comment peuvent cesser la Profession et les obligations qui en découlent.

Un appendice *sur les* devoirs *et les* droits *des Religieux expulsés mettra fin à l'ouvrage.*

TRAITÉ DE L'ÉTAT RELIGIEUX

SECONDE PARTIE

DES OBLIGATIONS DE L'ÉTAT RELIGIEUX

PREMIÈRE SECTION

DE L'OBLIGATION DE TENDRE A LA PERFECTION

Ce qui distingue la vie religieuse de la vie commune, avons-nous dit, c'est la pratique des conseils, la tendance à la perfection qui caractérise la première. S'engager à la vie religieuse, comme on le fait par la *Profession,* c'est donc prendre l'obligation de tendre à la perfection. Pour comprendre mieux cette vérité, qui nous paraît d'une grande importance, nous étudierons les questions suivantes :

1° Quelle est *cette perfection,* but de la vie religieuse, *terme de la tendance* dont nous parlons.

2° Quels *sont les actes* par lesquels cette tendance s'exerce, se produit et se développe.

3° Quelle est l'*obligation* que le Religieux s'impose sous ce rapport, par sa Profession, et quelle en est l'*étendue*.

4° Quelles sont les *conditions* que doit avoir cette *tendance* pour aboutir au résultat.

5° L'obligation dont nous parlons est-elle la même pour tous les Religieux.

CHAPITRE PREMIER

QUELLE EST LA PERFECTION QUI EST LE BUT DE LA VIE RELIGIEUSE ET LE TERME DE LA TENDANCE

1° La perfection consiste dans la charité parfaite ; nous l'avons dit plus haut. (I P., ch. I.) L'obligation de tendre à la perfection, pour le Religieux, est donc l'obligation de tendre à la charité parfaite.

2° La perfection à laquelle doit tendre le Religieux n'est pas celle à laquelle sont appelés tous les fidèles, et qui consiste dans la simple observation des commandements de Dieu, mais bien la perfection religieuse, qui consiste dans la pratique exacte des trois vœux communs à tous les Religieux et l'observation des Règles propres à chaque Ordre. Telle est, en effet, l'idée juste que toute personne religieuse doit se faire de ses obligations. Aux devoirs de la vie chrétienne viennent se joindre, pour elle, les devoirs de la vie religieuse, et, en sa qualité de membre d'un Institut particulier, elle doit encore chercher à acquérir la perfection spéciale qui convient plus directement à celui dont elle fait partie et à la place qu'elle y occupe ; membre de la grande famille chrétienne, elle a, pour remplir ses obligations sous ce rapport, les moyens communs à tous les fidèles ; appelée à vivre dans l'Etat Reli-

gieux, elle a de plus les moyens de sanctification qui conviennent à cet état ; enfin, membre de tel corps religieux en particulier, elle trouve dans ce corps les moyens nécessaires pour parvenir à la perfection qui lui est propre, et des secours spéciaux, des Règles particulières pour l'aider à se sanctifier dans l'emploi qui lui a été confié.

3° Allons plus loin et tâchons de nous former une idée plus juste encore et plus saisissante de la perfection à laquelle doit aspirer le Religieux.

Dieu est fidèle, dit saint Paul, *et c'est lui qui vous a fait entrer en société avec son Fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur. — Ceux que Dieu a connus à l'avance il les a prédestinés à être formés à l'image de son Fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur.* (I Cor., I, Rom., VIII.) Telle est la vocation commune à tout chrétien, tel est aussi le modèle proposé plus particulièrement à l'imitation de tout Religieux. Car non seulement Jésus-Christ est l'exemplaire parfait sur lequel, en général, tous doivent se former. Il est aussi le modèle spécial de chacun en particulier.

Si tous les Instituts religieux se proposent de Le suivre de plus près dans la pratique de toutes les vertus, chacun d'eux a pour but de l'imiter plus spécialement encore dans un des mystères de sa vie, ou dans l'exercice d'une de ses principales vertus. Si le *nom* qu'ils ont pris, l'*habit* qu'ils portent ne l'indiquent pas toujours, la *fin* qu'ils se proposent, les *ministères* qu'ils remplissent, les *Règles* qui les dirigent, les *pratiques* qu'ils observent ne leur permettent pas de s'y méprendre. C'est là surtout qu'ils doivent chercher, là qu'ils trouveront

sûrement l'esprit qui doit les animer, et ce qui doit distinguer leur Institut de tous les autres.

C'est pourquoi quand nous disons que c'est pour le Religieux une obligation de tendre à la perfection, nous prétendons d'abord qu'il doit marcher de plus près sur les traces du divin Sauveur, s'efforcer de reproduire ses sentiments adorables ; nous voulons dire ensuite qu'il doit étudier et imiter plus particulièrement ce divin Sauveur sous la forme spéciale et comme l'idéal de la perfection particulière que vise l'Institut auquel il appartient, et prendre à tâche de copier en cela plus fidèlement ce divin modèle.

4° Voulez-vous que les désirs de perfection qui vous pressent ne soient pas sujets à l'illusion et ne vous égarent pas ? Ramenez-les constamment à la pratique, et mettez-vous sans cesse en présence des *vœux sacrés de Religion* que vous avez faits, et dont l'observation parfaite doit être le premier de vos soucis. N'oubliez pas que les *vœux* ont pour objet de vous faire pratiquer plus sûrement les *vertus religieuses,* en ajoutant aux autres motifs qui vous y engagent le lien d'une obligation rigoureuse, qui vous en fait une sorte de nécessité. Mais étudiez, aimez et pratiquez ces vœux et ces vertus dans le sens et selon l'esprit de votre vocation.

5° A ces désirs ardents de perfection qui vous enflamment, offrez, comme la matière qui leur est propre, et le bois qui doit leur servir d'aliment, les *saintes Règles* dans lesquelles se trouve plus clairement marquée la perfection qu'il faut faire pénétrer dans votre vie et dans chacune de vos actions.

6° N'oubliez pas les différents *ministères* propres de votre vocation, les *emplois ou offices* qui vous sont confiés ; car c'est là, c'est dans l'accomplissement de ces ministères, de ces emplois, de ces offices, dans les occupations qui constituent vos devoirs d'état, que vient se résumer pour vous la pratique de la perfection, les difficultés et les peines, souvent les fautes et les obstacles, les vertus et les mérites de votre vie religieuse ; et c'est là que vous trouverez infailliblement les grâces de sanctification qui vous sont nécessaires.

Jésus-Christ est le modèle de tous les Religieux ; mais chaque Institut a son esprit propre, son but particulier, ses Règles spéciales. Tous doivent imiter le modèle universel et parfait, mais chacun d'eux plus fidèlement dans ce qui caractérise son Institut et lui donne sa véritable physionomie.

Tous ont également besoin de se dépouiller du vieil homme, *expoliantes vos veterem hominem ;* mais cette mortification se produit sous des formes diverses et des pratiques spéciales suivant l'esprit et les Règles de l'Institut.

CHAPITRE II

QUELS SONT LES ACTES PAR LESQUELS CETTE TENDANCE S'EXERCE ET SE PRODUIT

Tendre à un but, c'est avoir l'idée de ce but, le désirer, le vouloir. *Tendre à la perfection,* c'est évidemment, en connaître jusqu'à un certain point la valeur, et parce qu'on l'estime, qu'on l'admire, qu'on l'aime, vouloir l'acquérir.

§ I. — LE DÉSIR

Le premier acte de la *tendance* c'est donc le *désir ;* ce désir en effet ne peut exister sans qu'il y ait un certain mouvement de l'âme pour se rapprocher de l'objet qu'elle aime et qu'elle voudrait posséder. Rien de plus important, par conséquent, que de le nourrir et de l'augmenter. En effet, cette précieuse aspiration aux vertus les plus sublimes, cette sainte émulation de s'approcher toujours davantage de celui qui est la sainteté et la perfection même, est non seulement la condition essentielle et le point de départ de la vie religieuse, elle est encore la mesure certaine et infaillible du progrès spirituel ; sans elle le feu languit, ou s'éteint ; avec elle il prend bientôt les proportions d'un vaste incendie ; il est donc de

la plus haute importance pour toute âme religieuse d'entretenir cette flamme divine.

Ecoutons saint Bernard : « *On exige de tous les Religieux la perfection,* dit ce saint docteur, *mais non au même degré : Si vous commencez, commencez parfaitement ; si vous êtes en progrès, que la perfection caractérise ce progrès,* et s'il vous semble avoir acquis déjà un haut degré de sainteté, vous mesurant vous-même avec vous-même, (et voyant ce qui vous manque), dites avec l'Apôtre : *Je n'estime pas avoir atteint le but, ou être arrivé à la perfection,* mais oubliant tout ce qui est en arrière, je m'efforce d'approcher de ce qu'il y a de plus élevé, de plus excellent (1).

Donnons quelque développement aux paroles du saint docteur que nous venons de citer.

Si vous commencez, dit-il, *commencez parfaitement.* Le désir de la perfection est, nous l'avons remarqué, le premier élément de la vocation religieuse, il en est la condition essentielle, mais ce désir est susceptible de bien des degrés.

Or, qui ne comprend l'immense influence qu'exerce sur l'âme du jeune novice l'idée plus ou moins élevée qu'il se fait de la vie religieuse, de son excellence, de sa sainteté, de ses précieux avantages, de ce que Dieu attend de celui qui l'embrasse, de ce qu'il peut

(1) Ab omnibus perfectio exigitur, sed non uniformis. Si incipis, perfecte incipe ; si jam in profectu es, et hoc ipsum jam perfecte age. Si autem aliquid perfectionis attigisti, teipsum in teipso metire, et dic cum Apostolo : Non quod jam apprehenderim, aut jam perfectus sim....., quæ retrò sunt obliviscens, ad ea verò quæ sunt priora extendens meipsum..... (*S. Bern., de Vit. Solit.*)

lui-même espérer de Dieu et se promettre de sa bonté ! C'est de là que dépendent la ferveur et la générosité avec lesquelles il débutera dans la carrière ; ses premiers pas seront des pas de géants, s'il s'est formé de la nouvelle vie qu'il embrasse de grandes et larges idées, et si son cœur, en face des beaux modèles qui lui sont proposés, s'est ouvert aux sublimes aspirations. Mais si les répugnances de la nature, la crainte des sacrifices, son caractère timide et irrésolu, ont prévalu sur les mouvements de la grâce, il n'avancera que lentement et péniblement dans l'étroit sentier où ses Frères courent avec ardeur.

N'est-il pas certain, d'un autre côté, qu'ordinairement du moins, la vie religieuse se ressent tout entière des premiers commencements, et qu'un œil exercé pourrait souvent, dans le novice, démêler et deviner ce que sera le Religieux dans sa vieillesse ? Il ne faut pas s'en étonner. Si la vie présente nous est donnée seulement pour que nous l'employons à mériter la vie éternelle, si notre occupation ici-bas se résume dans ce que Notre-Seigneur appelle un commerce : *Faites le commerce en attendant que je vienne. Negotiamini dum venio,* n'est-il pas vrai que les opérations commerciales sont d'autant plus lucratives que la mise de fonds est plus importante, et que celui qui apporte à l'acquisition de la vertu une volonté plus généreuse et plus dévouée doit faire des progrès plus rapides ? *Avoir bien commencé une action,* disait un ancien, *c'est l'avoir déjà faite à moitié. Dimidium facti qui bene cœpit, habet.*

Nous ne saurions trop le dire et l'inculquer, il est

de la plus haute importance pour celui qui entre dans la vie religieuse, d'y apporter une grande idée de la perfection, un désir immense de devenir un saint. C'est donc avec beaucoup de raison que saint Bernard fait cette recommandation : *Si vous commencez, commencez parfaitement. Si incipis, perfecte incipe.*

Ce n'est pas avec moins de fondement qu'il ajoute : *Si déjà vous avez profité, que ce progrès soit marqué du sceau de la perfection;* c'est-à-dire, (si nous comprenons bien la pensée du saint docteur) que ce progrès ne soit pas seulement passager, mais qu'il soit durable ; qu'il ne soit pas seulement apparent, mais réel ; qu'il ne soit pas le fruit éphémère d'une dévotion sensible, mais qu'il repose sur des bases solides ; qu'il ne soit pas seulement le résultat d'une grâce de Dieu plus forte et plus entraînante, mais qu'il ait encore pour fondement l'abnégation de vous-même et qu'il trouve dans l'humilité et la défiance de vos propres forces, dans une confiance en Dieu inébranlable, dans la constance de vos déterminations, des garanties d'avenir qui vous permettent de lui donner chaque jour un nouveau développement, et, en rendant ce progrès persévérant, de le conduire à la perfection. *Si jam in profectu es, et hoc ipsum jam perfectè age.*

Enfin, dit saint Bernard, quand vous serez arrivé à un certain degré de sainteté, comparant ce que vous avez acquis avec ce qui vous manque, écriez-vous avec l'Apôtre: *Non, je ne me flatte pas d'avoir atteint le but et d'être parfait ; loin de là, et ne tenant pas compte de ce que j'ai pu acquérir, je*

m'efforce de monter plus haut et de m'élever à ce qu'il y a de plus excellent.

Telle est, en effet, la conclusion où doit arriver l'âme généreuse. Quelle que soit la perfection à laquelle elle est parvenue, considérant combien elle est éloignée de l'idéal de la sainteté qu'elle admire en Dieu, de la sublimité des vertus pratiquées par les saints ; et combien sont nombreuses les taches qu'elle découvre en elle-même et dans ses actions, elle regarde moins ce qu'elle a que ce qui lui manque. Dans ces dispositions, les richesses spirituelles qu'elle a pu acquérir lui paraissent peu de chose en comparaison des trésors amassés par les saints et de ceux auxquels elle peut elle-même prétendre. Ainsi le désir de la perfection se trouve au commencement, au milieu et à la fin. Il est la condition essentielle pour entrer dans la carrière ; c'est le désir qui amène le progrès et qui l'entretient ; et lorsqu'il semblerait que l'on touche au terme, le désir est encore là, sollicitant l'âme de s'élever toujours plus haut, parce que l'on connaît mieux ce que l'on n'a pas et qu'on le souhaite plus ardemment. Tant il est vrai qu'ici-bas il ne peut y avoir que *tendance à la perfection.* Le peu que nous venons de dire suffit pour prouver combien il est nécessaire au Religieux de nourrir et de fortifier toujours davantage en son cœur la *faim et la soif de la justice.* Cela ne lui sera pas difficile s'il veut bien considérer attentivement les motifs nombreux et puissants qui doivent le déterminer à tout sacrifier pour faire l'acquisition de cette *pierre précieuse.* Nous nous contenterons ici d'énumérer les princi-

paux. Les indiquer, c'est tout ce qu'il faut pour que l'âme religieuse en comprenne la solidité, et en subisse la puissante et salutaire influence.

1° La grandeur de Dieu, sa majesté souveraine, ses infinies perfections et surtout son amour pour l'homme et son incomparable bonté.

2° Les bienfaits dont Il nous a comblés.

3° L'exemple du Fils de Dieu fait homme, ses divins enseignements. Ce qu'Il est pour nous. Ce que nous devons être pour Lui. Les désirs de son Cœur et son amour pour ses membres.

4° Le devoir de l'homme comme créature de Dieu.

5° La beauté et l'excellence de la vertu et de la perfection considérées en elles-mêmes.

6° Le mérite incalculable des plus petites actions faites par amour et les richesses spirituelles que l'on acquiert dans le service de Dieu.

7° Les consolations d'une vie consacrée à Dieu.

8° Le bonheur d'une sainte mort.

9° Les biens éternels promis à l'âme fidèle et généreuse.

10° Les grands exemples de vertus que les Saints nous ont donnés.

11° Ce que les pécheurs font pour le monde.

12° La vanité des créatures et le vide qu'elles laissent dans le cœur.

13° La corruption du monde et les déceptions nombreuses qui attendent ses malheureux esclaves.

14° La dépravation de l'homme par le péché et la corruption qu'engendrent les vices.

15° Les fruits amers du péché, comme le remords et la tyrannie des passions.

16° Les châtiments que l'Eternité réserve aux pécheurs.

17° Enfin, d'un côté, avec la sainteté, la justice, la grandeur, la paix, se trouve le bonheur; tandis que le péché entraîne après lui, comme conséquence inévitable, l'avilissement, l'esclavage de l'âme, les déchirements de la conscience, le malheur de la vie, et compromet tout à la fois le présent et l'avenir.

Si nous avons insisté sur l'importance capitale pour le Religieux d'entretenir dans son cœur de grands désirs de sainteté, c'est qu'avec cette disposition, quelle que soit, du reste, l'imperfection relative de la Congrégation, et son infériorité au point de vue du but qu'elle se propose, des moyens ou ministères qu'elle emploie, de ses pratiques, et de ses Règles, le progrès de ses membres dans la vertu est assuré; et, si ce désir, comme nous le supposons, est réel et efficace, le Religieux atteindra certainement son but, et s'élèvera bien haut dans la pratique des vertus. En effet, Dieu qui lui donne ces désirs pourrait-il lui refuser la grâce dont il a besoin, puisqu'il est disposé, comme nous le supposons, à y coopérer fidèlement? Quant à la Congrégation, quelle qu'elle soit, dès lors qu'elle offre à ses membres, comme moyens de sanctification, les trois vœux de Religion et des Règles approuvées par l'Eglise, elle possède tout ce qui est *nécessaire* à un Religieux pour tendre efficacement à la perfection. Qu'il soit fidèle à ses vœux, qu'il observe exactement ses Règles, et le règne de la grâce s'établira en lui sur les ruines de la nature; les passions seront combattues et répri-

mées; l'amour de Dieu, d'une part, et la mortification, de l'autre, se combinant ensemble, assureront le travail de la transformation.

Au contraire, si ce désir manquait, c'est en vain qu'on appartiendrait à un Ordre très parfait et très saint. Ce ne sont pas, en effet, les Règles qui par elles-mêmes sanctifient le Religieux, c'est leur observance. L'austérité de l'Ordre, les pratiques de pénitence qui y sont en usage sont d'excellentes choses, mais ne sauraient remplacer la charité, l'abnégation de soi-même et la disposition généreuse d'une âme qui aspire à s'unir intimement à Dieu.

Nous ne craignons pas de le dire, les Religieux fervents et animés de ce désir ardent de la perfection sont les véritables colonnes de l'Ordre, ils en sont devant Dieu l'honneur et la force. Ce que sont les os et les nerfs dans le corps humain, ces âmes d'élite le sont dans le corps moral auquel elles appartiennent. Un Ordre qui n'en compterait pas un certain nombre dans son sein serait en décadence. Malheur à celui qui ne renfermerait que des *Religieux médiocres,* encore soucieux d'éviter le péché mortel, mais sans ardeur et sans empressement pour tendre à la perfection des vertus ! La médiocrité le conduirait rapidement au relâchement.

§ 2. — LA PRIÈRE

Du désir naîtra la *prière,* moyen puissant de développer cette tendance. La tendance à la per-

fection suppose un effort persévérant de l'âme pour s'élever au-dessus des créatures qui nous environnent et voudraient nous captiver; au-dessus des intérêts humains; au-dessus des passions qui s'agitent en nous; au-dessus de nous-mêmes. Cet effort ne peut être que le résultat d'une grâce abondante; et puisque l'effort doit devenir une habitude, il faut que la grâce soit en nous d'une manière permanente. Nous ne pouvons donc ni former ni entretenir, ni fortifier en nous ce désir constant et pratique qui nous pousse à la perfection, qu'autant que nous entretiendrons en nous l'amour et la pratique de la prière, moyen nécessaire d'alimenter la grâce en nos cœurs.

Sous ce nom de prière nous entendons d'abord la méditation. C'est là, en effet, que les grandes et importantes vérités de la religion se révèlent à notre intelligence avec un nouvel éclat, et que notre volonté, sous l'empire de ces vérités, se détermine généreusement à tous les sacrifices pour plaire à Dieu et pour assurer notre salut. Nous entendons ensuite ce cri de l'âme qui, pressée d'un côté par son désir et de l'autre par le sentiment de son impuissance appelle Dieu à son secours et lui demande, tantôt la lumière céleste qui l'éclaire et la dirige, tantôt les forces dont elle a besoin pour rompre les liens qui l'enchaînent, tantôt les ailes de la colombe pour s'élever au-dessus des choses créées.

Plus cette prière sera ardente, continuelle, sincère ; plus l'âme, comprenant son impuissance absolue pour se procurer les biens qu'elle veut

acquérir, recourra fréquemment à Celui qui seul peut nous aider efficacement; plus aussi cette tendance prendra de la consistance et de la solidité.

§ 3. — L'EXERCICE DE LA VERTU

Au désir, à la prière il faut joindre l'*action*. Pour le mieux comprendre, il suffit de considérer un instant ce que nous nous proposons. La perfection, qui est le but vers lequel le Religieux dirige ses efforts, consiste dans une disposition habituelle ou un état de l'âme; cet état est le résultat des bonnes habitudes ou vertus dans lesquelles on s'est fortifié. Les vertus surnaturelles, en tant qu'elles peuvent être dans l'homme portées à un plus haut degré de perfection par l'exercice, sont le fruit et le résultat des actes répétés de ces vertus. La grande affaire et le soin principal de celui qui tend à la perfection doit donc être d'acquérir et de former en lui avec la grâce et par l'exercice de la vertu ces habitudes sans lesquelles la perfection n'existe pas, quoique l'on puisse produire de temps en temps des actes vertueux et méritoires. Il est vrai que nous apportons en naissant le germe funeste de toutes les mauvaises habitudes et de tous les vices; il est vrai aussi que Dieu, par la grâce sanctifiante et avec elle, nous donne le germe de toutes les bonnes habitudes ou de toutes les vertus; mais les mauvaises habitudes ne sont point détruites entièrement par le principe contraire que la grâce dépose en notre cœur, et les vertus ne sont point formées

parfaitement par l'existence de cette grâce qui nous est donnée; il faut des actes positifs pour détruire en nous les mauvais penchants; il en faut également de positifs pour établir en nous solidement les bonnes habitudes et le règne de la vertu; de là deux sortes d'actes qui par des voies différentes tendent au même but; les uns doivent nous détacher de nous-mêmes et des créatures, attaquer et affaiblir peu à peu en nous l'égoïsme directement opposé à la charité. Les autres doivent nous élever vers Dieu, nous attacher à lui et établir dans notre cœur cette charité, reine des vertus, directement opposée à l'amour de nous-même. Ainsi, d'un côté abnégation, mortification, détachement; car tous ces mots signifient au fond la même chose, et de l'autre amour de Dieu : telles sont les deux bases sur lesquelles repose l'édifice de la perfection. Ces deux espèces d'actes tendent néanmoins au même but, comme nous l'avons dit, car le terrain que l'on enlève aux mauvaises habitudes est par là même acquis aux bonnes, et la vertu se fortifie de tout ce que le vice a perdu; en ce sens du moins que la difficulté pour la vertu diminue à mesure que les ronces et les épines, les mauvaises herbes qui pouvaient s'opposer au développement des bonnes plantes sont arrachées, et que l'âme recouvre ainsi la vigueur et la force qui lui sont nécessaires pour le bien.

Les *habitudes* acquises étant, dans le sens indiqué, le résultat des *actes,* on avancera d'autant plus dans la formation des vertus et par conséquent dans la perfection, qu'on sera plus fidèle à produire

les actes propres à les établir en nous, et qu'on le fera d'une manière plus parfaite. Les œuvres sont la preuve la moins équivoque, et le moyen le plus facile de constater le progrès que l'on fait dans la vertu. Car les habitudes ne sont pas toujours sensibles, mais les actes s'aperçoivent. Le sentiment, d'ailleurs, nous expose à bien des illusions et des erreurs, il n'en n'est pas ainsi des actions; aussi est-ce le signe que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donné pour discerner l'amour véritable de celui qui n'en aurait que l'apparence. *Celui qui garde mes commandements,* dit-il, *c'est celui-là qui m'aime.* (S. Jean, 14.) *Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements.* (Ibid.) *Vous les connaîtrez à leurs fruits,* dit-il ailleurs, en parlant des faux prophètes. Si les pensées et les désirs de l'homme peuvent être comparés aux fleurs de l'arbre, ses œuvres en représentent les fruits.

De ces vérités incontestables, concluons que celui qui veut sérieusement acquérir une vertu doit en produire des actes; plus ces actes seront nombreux et fréquents, plus promptement on acquerra les habitudes. Voulez-vous devenir humble? multipliez les actes d'humilité. Voulez-vous acquérir la douceur et la patience? exercez-vous à en produire chaque jour un certain nombre d'actes. Voulez-vous croître dans le mépris des choses terrestres, dans l'esprit d'obéissance, de charité? Venez-en à la pratique. Il n'est pas de difficulté qui résiste à la bonne volonté aidée de la grâce et s'affirmant par des *actes.*

CHAPITRE III

QUELLE EST L'OBLIGATION QUE LE RELIGIEUX S'IMPOSE SOUS CE RAPPORT, PAR SA PROFESSION, ET QUELLE EN EST L'ÉTENDUE.

Quelques observations nous paraissent nécessaires pour nous faire une juste idée de la question.

Désirer la perfection, y tendre habituellement par ses actes, se faire de cette tendance une *obligation rigoureuse,* s'engager par vœu à faire, dans chacune de ses actions, ce qui *paraîtra le plus parfait,* ce sont des choses bien différentes les unes des autres et qu'il ne faut pas confondre.

1° *Le désir de la perfection* est le premier élément de la vie religieuse et une condition nécessaire pour entrer dans cet état. Ce désir peut être plus ou moins sérieux, plus ou moins efficace; il peut quelquefois n'être qu'une simple *velléité.* Ce désir peut exister dans des personnes qui vivent dans le monde et ne peuvent pas le mettre en pratique de la même manière qu'on le fait en Religion. Cette disposition d'âme est toujours infiniment précieuse, et c'est d'elle que Notre-Seigneur a dit dans l'Evangile : « *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés.* » (Matt., v.)

2° *Tendre de fait à la perfection* d'une manière plus ou moins habituelle, c'est mettre en pratique

le *désir* dont nous venons de parler et accomplir des actes qui, n'étant pas nécessaires pour le salut et ne tombant pas sous le précepte, rentrent dans le domaine des Conseils évangéliques.

3° Cependant, cette tendance peut être tout à fait libre et spontanée. Une personne dans le monde *peut tendre à la perfection* sans y être obligée, ni par son état, ni par aucun vœu.

Pour que cette tendance soit *obligatoire*, il faut que, par les vœux on s'engage à la pratique des conseils évangéliques; or c'est ce que fait le Religieux. Obligé, en vertu de sa Profession, d'observer les conseils qui font la matière de ses vœux, il est, par cela même, obligé de tendre à la perfection; et, si ses vœux sont perpétuels, il est tenu de se maintenir toute sa vie dans cette tendance.

4° Quant *au vœu* de faire, dans chacune de ses actions, ce qui paraîtrait plus parfait, c'est un engagement beaucoup plus étendu et bien plus difficile à remplir. On ne peut le confondre avec *l'obligation de tendre à la perfection* que contracte tout Religieux par sa Profession. Faire à chaque moment ce que l'on croit le plus parfait est chose si difficile, si héroïque, qu'on ne doit jamais s'y engager par vœu, et, autant que possible, sans avoir déjà pratiqué par amour ce qu'on désire s'imposer par devoir.

Ceci posé, nous allons étudier successivement l'existence de l'obligation que s'impose le Religieux; sa nature, son étendue, ainsi que les autres points pratiques qui se rattachent à cette matière.

Art. I. — De l'obligation pour le Religieux de tendre à la perfection.

Qu'il y ait pour le Religieux une obligation réelle de tendre à la perfection, c'est une vérité sur laquelle tous les théologiens sont d'accord. (S. Th., 2ª. 2ae,. q. clxxxvi, a 1, 2.) La perfection en effet, telle est la fin spéciale de l'état religieux, et le but vers lequel sont dirigées les observances de la vie religieuse, qui sont comme autant de moyens pour arriver à ce but. Donc embrasser l'état religieux et s'engager à la pratique de ces différents moyens, c'est par là même s'engager à tendre à la fin à laquelle ils sont coordonnés ; on pourrait dire, dans un certain sens, que le Religieux fait vœu de tendre à la perfection en faisant vœu d'employer les moyens propres à y conduire, de même que celui qui s'engagerait à parcourir le chemin qui conduit à Rome, prendrait en même temps l'engagement d'aller en cette ville. Cette raison a d'autant plus de force, que l'on n'émet les vœux de Religion que parce que l'on désire arriver à la perfection, et que ce désir est la cause première qui porte à les faire, car on veut la fin avant de prendre les moyens ; de sorte que si on regarde les choses de près, on se convaincra facilement que cette obligation est la racine de toutes les autres, le fondement sur lequel elles reposent, et que les vœux, les Règles et les autres pratiques de la vie religieuse ont leur première et dernière

raison dans le désir que l'on a et l'engagement que l'on prend de tendre à la perfection.

D'ailleurs, qu'est-ce qui distingue le Religieux du simple chrétien ? qu'est-ce qui le constitue dans un état différent et dans un ordre à part, sinon la Profession qu'il fait de vouloir observer les conseils et de tendre à la perfection de la charité, tandis que le simple chrétien se contente de l'observation des préceptes, et se borne à ce qui est nécessaire pour le salut de son âme ?

Enfin, qu'est-ce que le Religieux, sinon un homme qui s'est donné à Dieu et qui s'est consacré sans réserve à son service ? Or, cette consécration n'est-elle pas un engagement solennel de tendre à la sainteté et à la perfection ? n'est-ce pas là ce que se sont proposé les fondateurs d'ordres et les souverains pontifes qui les ont approuvés ? n'est-ce pas la fin des vœux, des Règles, des nombreux moyens de salut que chaque corps religieux fournit à ses membres ? n'est-ce pas enfin le principal motif qui a fait naître et a développé les premières pensées de vocation religieuse dans tous ceux qui ont embrassé ce saint état ? Il est donc incontestable que telle est la fin de l'état religieux, et qu'il existe, pour chacun des membres qui en font partie, une obligation véritable de tendre à la perfection.

ART. II. — **De l'étendue de l'obligation qui existe pour le Religieux de tendre à la perfection.**

Il sera facile, d'après ce que nous venons de dire de la nature de cette obligation, d'en comprendre l'étendue. Ainsi, 1° cette obligation de tendre à la perfection suppose dans le Religieux une intention habituelle en vertu de laquelle il se propose la perfection comme le but général de sa vie et le terme vers lequel doivent être dirigées ses actions, du moins dans leur ensemble; 2° elle lui fait un devoir de prendre des moyens pour atteindre ce but, car celui-là ne tend pas au terme qui ne fait aucun pas pour y arriver ; on ne veut pas véritablemnt la fin, lorsqu'on n'emploie aucun moyen pour l'obtenir. 3° Les moyens qu'il faut absolument prendre, et dont on ne peut être dispensé, sont tous ceux qui sont nécessaires pour atteindre la fin, tels sont les vœux et les Règles qui obligeraient sous peine de péché grave. (Suar., IV, lib. I, c. VIII, 11.) Négliger ces moyens, ce serait évidemment renoncer implicitement à la fin.

On n'est point obligé de prendre *tous* les moyens propres à faciliter l'acquisition de la perfection, car on ne s'est point engagé à cela. Les voyageurs qui tendent au même but ne vont pas tous du même pas; quelques-uns courent, d'autres marchent, il en est qui se traînent. Tous arriveront, cependant, s'ils sont constants. Mais il y a cette différence que dans l'affaire de la perfection on peut atteindre le

but plus ou moins parfaitement, et parvenir à un terme plus ou moins élevé, suivant le degré de la grâce de Dieu et sa propre coopération. Il n'est pas nécessaire non plus, pour remplir cette obligation, de tendre à la perfection par chacune de ses actions. Il s'agit ici d'une tendance générale qui résulte de l'ensemble de la vie et de la conduite. Le voyageur, pour faire quelque pause en route, ne cesse pas de tendre au terme de son voyage. Enfin il n'est pas nécessaire, à plus forte raison, pour remplir cette obligation, de faire toujours ce que l'on croit le plus parfait; on n'a certainement pas prétendu s'engager à cela en entrant en Religion, et la pratique habituelle du plus parfait suppose un degré de vertu et de sainteté auquel bien peu de personnes arrivent même après de longues années passées au service de Dieu.

Concluons : 1° On violerait cette obligation par la disposition réfléchie de ne tendre aucunement à la perfection, soit à cause du peu d'estime qu'on en ferait, soit par le défaut de bonne volonté. Cette disposition, on le voit, serait directement opposée à la fin même et à l'essence de la vie religieuse. Les théologiens sont d'accord sur ce point. (Suar., IV, lib. 4. — S. Lig., t. IV, IX, etc...)

2° On pècherait grièvement contre l'obligation dont il s'agit, si on était dans la disposition de ne prendre aucun moyen et de ne faire aucun effort pour arriver à la perfection, ou de négliger quelques-uns des moyens reconnus comme *nécessaires,* tels que sont les vœux. (S. Lig., t. IV, IX.)

3° On ne peut point excuser la disposition dans

laquelle serait un Religieux de n'observer que ce qui est imposé sous peine de *péché grave;* car, quoiqu'il puisse suffire, à la rigueur, pour tendre à la perfection, d'employer les moyens absolument nécessaires pour cela, c'est-à-dire les vœux et les Règles obligeant sous peine de péché mortel, on comprend cependant que dans la pratique, la disposition de n'éviter que les fautes graves et de se permettre toutes les fautes vénielles, exposerait prochainement à en commettre de mortelles, et, du mépris des péchés véniels, conduirait au mépris du péché mortel et de la perfection elle-même, en tant qu'elle est la fin de l'Etat Religieux. Voilà pourquoi cette disposition est regardée par les théologiens comme renfermant ordinairement un péché grave. (Suar.) Elle pourrait donc, ainsi que la transgression habituelle des Règles, rendre un Religieux indigne des Sacrements. (*Conf. d'Ang. sur les Etats,* I vol.)

4° Mais pècherait-on contre cette obligation si on était dans la résolution de ne point observer les Règles qui ne sont point imposées sous *peine de péché*, même véniel? Il est certain qu'on ne pècherait pas *directement* contre le devoir de tendre à la perfection, puisqu'on ne s'est point engagé à prendre tous les moyens pour y arriver, et qu'il y en a bien d'autres pour constituer cette tendance nécessaire : d'ailleurs, on n'est obligé d'aspirer à la perfection que suivant les Règles de l'Ordre auquel on appartient; or ces Règles ne regardent pas comme nécessaire pour acquérir la perfection, ce qu'elles ne commandent sous aucun péché; donc on

n'est point tenu d'observer les points qui n'obligent pas sous peine de péché, et les violer ce n'est point manquer, au moins *directement*, à l'obligation de tendre à la perfection. Il n'en est pas moins vrai cependant, qu'il y aurait presque toujours quelque faute dans la disposition dont nous parlons, soit à cause du danger qu'il y a d'en venir insensiblement à mépriser les points plus importants, soit parce qu'il y aurait ordinairement scandale pour le prochain, et tort fait à la Religion par la ruine ou l'affaiblissement de la discipline religieuse, soit enfin à cause du principe d'où procèderait la disposition dont il s'agit, et qui serait ordinairement déréglé. De plus, la Règle, dans son ensemble, doit être regardée comme le moyen fourni par l'Ordre religieux pour arriver à la perfection, et la voie par laquelle Dieu veut que nous allions à lui; il y a donc une certaine obligation de l'observer, même quand elle ne s'impose pas sous peine de péché; cette obligation résulte de la nature et de la fin de la Règle, de la condition de la personne religieuse et des engagements pris dans tel ou tel Ordre (1).

5° Cette perfection a ses degrés, et pour ainsi dire ses âges; autre est la perfection du Novice, autre la perfection de celui qui est plus avancé, autre celle du Religieux consommé. Tous tendent au même but, il est vrai, mais les moyens par lesquels ils y tendent sont en rapport avec les progrès qu'ils

(1) (V. S. Lig., IV, xi, xii.) Si cette obligation n'a pour objet aucune Règle en particulier, elle tombe sur l'ensemble, et ce serait manquer à son devoir que de n'en tenir aucun compte.

ont fait, le chemin qu'ils ont parcouru, celui qui leur reste à parcourir et les forces présentes de chacun d'eux. Les plus avancés ne doivent point se flatter d'être arrivés au terme ; l'homme ne peut le toucher ici-bas. Ils doivent plutôt redoubler leurs efforts et hâter leur marche à mesure qu'ils approchent du but. L'amour doit faire en eux ce que la gravité produit dans les corps qui tendent à leur centre ; la vitesse de leur course augmente à mesure qu'ils approchent du centre de gravité.

6° Enfin nous ne disons pas que le Religieux doive être parfait, mais qu'il doit s'efforcer de le devenir. Son état n'est pas *l'état de perfection acquise*, mais l'état de *tendance à la perfection*. Il n'exige pas la même perfection que l'Etat ecclésiastique, et surtout que l'épiscopat, qui est appelé l'*état de perfection acquise*, à cause des sublimes fonctions qui lui sont propres et des obligations qu'il impose ; tandis que l'Etat Religieux ne suppose pas que l'on possède la perfection, mais qu'on travaille à l'acquérir. Cette perfection, néanmoins, même dans les degrés les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique, n'est encore qu'une perfection ébauchée, qui doit croître toujours ici-bas et ne se consommera que dans le Ciel.

On peut conclure de ce que nous venons de dire qu'il est fort rare de violer en matière grave l'obligation de tendre à la perfection, soit parce qu'on prend ordinairement les moyens rigoureusement nécessaires pour la remplir, soit parce qu'alors même qu'on ne le ferait pas, le péché consisterait plutôt dans la violation des vœux ou des Règles

que dans le mépris de la perfection à laquelle on ne pense pas directement.

Le Religieux qui se repentirait d'avoir fait les vœux et d'être entré dans le saint Etat qu'il a embrassé, pourrait pécher grièvement, s'il s'exposait par là à ne pas observer ses vœux, ou à quitter son état. Il n'y aurait pas de péché grave, si ce danger n'existait pas ; on pourrait même sans commettre aucune faute s'occuper de ces pensées pour recourir au Supérieur et obtenir la dispense de ses vœux, si on avait des raisons graves et légitimes de demander cette dispense. (Suar., II, liv. V, c. VII, 3, 4, 7, 8.)

Nous traiterons ailleurs de l'*obligation* pour le Religieux *d'observer ses Règles*. Nous n'avions à nous occuper pour le moment que de l'obligation de tendre à la perfection et nous nous sommes bornés à considérer les Règles dans leur rapport avec cette obligation.

CHAPITRE IV

QUELS SONT LES CARACTÈRES QUE DOIT AVOIR CETTE TENDANCE POUR ÊTRE COURONNÉE DE SUCCÈS.

1° Cette *tendance,* nous l'avons déjà dit, doit être *élevée* dans le *but* qu'elle se propose. Jamais l'âme religieuse n'arrivera à un haut degré de perfection si son idéal est restreint et ne dépasse pas les limites de la médiocrité. Le premier besoin de celui qui aspire à la sainteté est de viser bien haut et de se faire de grandes idées de la vertu qui est l'objet de ses vœux ; cet idéal est le stimulant le plus puissant de la ferveur et de la générosité.

2° Cette tendance doit être, non l'effort passager de l'imagination, mais le résultat d'une réflexion calme et sérieuse, l'appréciation intelligente et raisonnée d'un esprit qui s'est fait de justes idées sur le temps et l'éternité, le tout de Dieu et le rien de la créature.

3° Cette tendance, en visant bien haut, ne doit pas dédaigner d'employer pour arriver à son but, les moyens les plus simples. En voulant aller loin elle ne refuse pas, qu'on nous permette cette expression, de faire le voyage à pied. Expliquons-nous : c'est par la pratique des petites vertus, par l'habitude des petits sacrifices, par le soin de sanctifier

les actions les plus communes, en un mot, par la *fidélité aux petites choses,* qu'elle prétend acquérir la sainteté, par là qu'elle espère croître sans cesse dans toutes les vertus. Ce progrès quoiqu'insensible n'en est que plus certain. Il se fait d'une manière continue, suivie, et c'est ce qui en constitue le principal mérite. Que d'autres attendent une de ces occasions heureuses, où, par l'effet d'un grand et généreux sacrifice, ils pourront d'un seul coup s'élever devant Dieu à une grande sainteté ; l'âme éclairée et réfléchie a compris que ces occasions sont rares et que l'on peut quelquefois manquer à ces occasions, c'est-à-dire, n'en pas profiter. Elle a compris que la fidélité aux petits sacrifices est pour elle le plus sûr moyen d'en faire un jour de plus grands, si l'occasion se présentait ; qu'enfin pour arriver au sommet de l'échelle la voie la plus sûre et la plus naturelle c'est de monter les degrés l'un après l'autre.

4° Cette tendance doit être fondée sur l'*humilité* et la *confiance*. Ces deux vertus sont nécessaires pour prévenir le découragement si fréquent chez les âmes pieuses et si dangereux par les funestes conséquences qu'il entraîne. C'est la confiance que nous avons en nous-mêmes qui fait notre faiblesse ; et notre force véritable est en nous le fruit de notre confiance en Dieu. *In spe erit fortitudo vestra.* (Is., xxx.) Il est également dangereux et fatal pour l'âme de manquer d'humilité ou de confiance en Dieu. L'âme humble ne s'étonne ni de ses misères ni de ses faiblesses, parce qu'elle se connaît ; et l'âme qui connaît Dieu et qui a confiance

en lui n'est arrêtée par aucun obstacle, ni effrayée par aucune difficulté, parce qu'elle sait et qu'elle sent qu'elle peut tout attendre, tout espérer de lui et de sa grâce.

5° Cette tendance, on le comprend d'après ce que nous venons de dire, laisse l'âme dans le calme et la patience. Ses désirs quelque sincères qu'ils soient ne la troublent pas, et, malgré leur ardeur, ils sont soumis à la volonté de Dieu qui ne veut pas improviser en nous la perfection. Dans son infinie sagesse il a voulu que nous multipliions sans cesse nos mérites, en conservant une volonté généreuse qui, avec des désirs incessants d'une perfection sans bornes, se voit impuissante à les réaliser ; et, disposée à tout donner, est réduite à donner des riens. C'est ainsi que Dieu la maintient tout à la fois dans l'amour parfait et dans l'humilité la plus profonde. La patience, tel est le terrain le plus fertile pour la vertu : *Fructum afferent in patientia.* (Matt., XIII.)

6° Cette tendance enfin doit être *persévérante*. De toutes les qualités requises c'est la plus importante. Le défaut de persévérance dans le bien compromettrait tout ; la constance dans les efforts, au contraire, est la garantie la plus certaine du succès et de la victoire. Mourir en combattant et mourir les armes à la main, c'est mourir vainqueur ; car ici-bas il ne nous est pas donné de détruire nos ennemis spirituels. Leur résister, lutter et combattre, c'est tout ce que nous pouvons faire et tout ce que Dieu demande de ses soldats. Or telle est la condition de celui qui tend à la perfection. Cette

tendance est un effort, une lutte incessante; on remonte le courant, au lieu de se laisser entraîner. C'est bien le cas de dire avec Jésus-Christ : « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé. » *Qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit.* (Matt., x.)

On demandera peut-être ici ce qu'il faut penser de ce principe admis généralement par les maîtres de la vie spirituelle et fondé sur la doctrine des saints : *Ne pas avancer dans le chemin de la vertu, c'est reculer.* Faut-il prendre ces paroles à la lettre, ou n'exprimeraient-elles qu'une pieuse exagération? Saint Bernard, dans les écrits duquel cette maxime est souvent inculquée, la prend dans toute sa rigueur; il en prouve même la vérité lorsqu'il dit : *Rien dans cette vie mortelle ne peut demeurer dans le même état; il faut nécessairement ou monter ou descendre.* (Epist XCI.) Aussi, s'adressant à la personne religieuse : *Vous ne voulez pas avancer,* lui dit-il, *donc vous voulez reculer.* (Epist. CCLIII.) C'est aussi le sentiment de saint Augustin; il enseigne que celui qui se dit à lui-même : *Ce que j'ai me suffit,* est perdu. (Serm. XV). Et ailleurs, il ajoute que la condition essentielle pour ne pas revenir en arrière, c'est de s'efforcer d'aller en avant; dès que nous restons stationnaires, nous descendons; et, pour reculer, il suffit de ne pas avancer; voulez-vous ne pas perdre du terrain, courrez. (Epist. CXLIII, *ad Demet.*) (1).

(1) Tam diu non relabimur retro, quandiu ad priora contendimus; at ubi cœperimus stare, descendimus; nostrumque non progredi, reverti est; si volumus non redire, currendum est.

Rien de plus facile, au reste, que de prouver rigoureusement la vérité du principe dont nous parlons; en effet, toute action délibérée est nécessairement bonne ou mauvaise, suivant qu'on se propose une fin bonne ou mauvaise en agissant. Or, toute action bonne augmente nécessairement quelque bonne habitude et diminue par cela même la disposition déréglée qui lui serait opposée; toute action mauvaise fortifie quelque habitude vicieuse, et tend à diminuer la disposition vertueuse qui lui est contraire. Donc tout acte délibéré nous fait nécessairement avancer ou reculer dans le chemin de la perfection.

Ce n'est pas la même chose, cependant, de retarder simplement sa marche, ou de se jeter hors de la voie. Le péché mortel seul peut nous faire sortir de la voie, et c'est ce qui aurait lieu si l'on était dans la disposition réfléchie de ne plus tendre à la perfection. Le péché véniel nous retarde en diminuant les bonnes habitudes et tendant à fortifier les mauvaises, mais il n'empêche pas d'avancer par les autres moyens que l'on met en œuvre. Pour l'imperfection, elle nous empêche seulement d'aller aussi vite que nous le pourrions. Nous trouvons une image de la première manière de retrograder dans le voyageur qui retourne sur ses pas, ou qui s'arrête, résolu à ne pas passer outre. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de saint Augustin citées plus haut : *Si vous dites : c'est assez, vous êtes perdu.* Celui qui ne s'arrêterait que pour un instant ou s'écarterait du droit chemin, sans néanmoins cesser de tendre au but, représente assez

bien l'effet produit par le péché véniel; et celui qui ne voudrait pas hâter sa marche autant que ses forces le lui permettraient, est la figure du Religieux qui n'est pas fidèle à la mesure de la grâce qu'il a reçue de Dieu, et se laisse aller à l'imperfection; on comprend qu'il peut y avoir bien des degrés dans cette imperfection, et qu'il est bien difficile de n'avoir aucun reproche à se faire à ce sujet: les plus saints n'usent pas toujours de toute la mesure de grâce qui leur est communiquée.

CHAPITRE V

L'OBLIGATION DE TENDRE A LA PERFECTION S'IMPOSE-T-ELLE AU MÊME DEGRÉ ET AVEC LA MÈME RIGUEUR A TOUS LES RELIGIEUX?

Nous avons dit que le désir d'une vie plus parfaite était le premier élément de la vocation religieuse, et que l'obligation de tendre à la perfection, que l'on s'impose par les vœux, constituait pour ainsi dire l'essence de cet Etat. Il suit de là qu'elle est commune à tous les Religieux. Mais une question se présente naturellement à l'esprit : cette obligation est-elle aussi rigoureuse pour tous, et tous doivent-ils tendre à une aussi grande perfection? Pour répondre plus clairement à cette question quelques explications sont nécessaires.

1° La perfection consiste dans l'union parfaite de l'âme à Dieu, ce qui se fait par la charité. Désirer la perfection, c'est donc désirer cette union et tendre à l'établir en soi par la charité parfaite qui consiste surtout dans la conformité entière de notre volonté à celle de Dieu. 2° Considérée en elle-même et dans sa nature la perfection est quelque chose d'absolu qui n'exclut rien et qui s'étend à tout; mais, envisagée par rapport à l'individu, elle prend les proportions qu'on lui donne; l'idée que chacun s'en fait, le désir qu'il en a, lui assurent sa véritable

signification et déterminent les efforts plus ou moins généreux qu'il fera pour l'acquérir. Quiconque s'engage à la pratique des conseils, s'engage à tendre à la perfection, mais dans la mesure qu'il veut lui donner et selon l'idée qu'il s'en forme.

3° Il est cependant une Règle qui n'est pas laissée à l'arbitraire, et qui, dans cette matière, éclaire la question et doit servir à la résoudre. Il y a entre la fin que se propose un Ordre Religieux et les moyens qu'il prend pour y arriver une corrélation essentielle, il doit y avoir une véritable proportion. Plus, en effet, la fin qu'il se propose est élevée et sublime, plus aussi les moyens qu'il emploie pour l'atteindre doivent être puissants et efficaces; et pareillement plus les Règles de cet Institut sont parfaites, ses vœux rigoureux et étendus, ses pratiques austères, plus doit être excellente la fin à laquelle il tend.

On peut donc dire en général que plus la fin d'un Ordre est sublime, plus ses ministères sont élevés, et difficiles, ses vœux étendus, ses Règles parfaites, plus grande aussi est la perfection à laquelle doivent tendre les Religieux qui en sont membres. La raison en est évidente.

Dieu, cependant, peut destiner telle personne à un degré plus excellent de sainteté dans un Ordre moins parfait, lui accorder des grâces plus spéciales, l'élever à un plus haut degré de perfection; car il n'est point limité dans les dons qu'il veut départir à ses créatures par les états différents auxquels il les appelle. Mais chacun doit, pour ce qui le concerne, s'efforcer d'acquérir le degré de sainteté qui

est en rapport avec sa vocation spéciale, les fonctions qu'il remplit dans le corps de l'Eglise et les grâces plus ou moins abondantes que Dieu lui accorde et dont il lui demandera compte.

4° Cela posé, nous ne craignons pas de dire que *l'obligation de tendre à la perfection,* que s'imposent tous les Religieux par leurs vœux, n'est pas également rigoureuse pour tous. Pourquoi? 1° Parce qu'elle se proportionne naturellement à l'excellence plus ou moins grande du but auquel ils tendent et à la qualité des moyens que, d'après leur Règle, ils doivent prendre pour y parvenir. 2° Parce que la tendance à la perfection, matière de l'obligation que l'on s'impose, subit toutes les variétés et les modifications qui résultent des différentes manières de voir et de comprendre les choses, elle dépend également de la grâce accordée à chacun, et qui est loin d'être la même pour tous. 3° Parce qu'au fond le Religieux ne s'engage qu'à tendre à la perfection selon sa Règle, et par suite à prendre les moyens que la Règle détermine comme nécessaires pour atteindre ce but.

Mais il ne s'est obligé, ni à tendre à la perfection par tous ses actes, ni à y tendre de toutes ses forces, ni à chercher dans toutes ses actions ce qu'il peut y avoir de plus parfait. Ce champ reste nécessairement ouvert à la bonne volonté, et il doit y avoir bien des différences dans la manière dont chacun fournit la carrière.

Il n'est pas moins vrai que, comme nous l'avons dit plus haut, il est, pour tout Religieux, de la plus grande importance de se faire de hautes idées de la

perfection, d'exciter dans son cœur de vifs désirs et de faire de généreux efforts pour s'avancer dans la vertu. Il n'est pas moins certain que plus l'Ordre auquel on appartient est parfait, plus la sainteté à laquelle il vise est grande, (ce que l'on reconnaît facilement à son but et à ses Règles), plus le Religieux qui en est membre, doit lui-même agrandir ses pensées et ses désirs, porter plus haut sa généreuse ambition et multiplier ses efforts.

SECTION DEUXIÈME

DE LA CONSÉCRATION QUE FAIT LE RELIGIEUX DE LUI-MÊME A DIEU PAR LES TROIS VŒUX DE RELIGION. — EXCELLENCE DE LA CONSÉCRATION RELIGIEUSE EN GÉNÉRAL. — EN QUOI ELLE DIFFÈRE DE LA PROFESSION.

Nous avons intitulé le dernier chapitre de la première partie de cet ouvrage : *De la Consécration religieuse,* et nous avons indiqué la Profession comme la formule de cette Consécration. Avant d'entrer dans l'explication détaillée des obligations que renferment les trois vœux de Religion, il nous semble, sinon nécessaire, du moins grandement utile de considérer plus attentivement la nature et l'excellence de cette Consécration qui nous paraît contenir en germe les devoirs essentiels du Religieux. Nous dirons également en quoi cette donation de soi-même à Dieu diffère de la tradition ou donation que le Religieux fait de sa personne à l'Institut qui reçoit ses vœux, et ce que la *Profession* ajoute à cette *Consécration.*

Et d'abord que veut dire ce mot de *Consécration?* Dans le sens que nous lui attachons ici, la *Consé-*

cration d'une chose ou d'une personne à Dieu, n'est autre chose que l'affectation, la donation plus spéciale de cette chose, de cette personne au service du Seigneur. Par cette Consécration, les choses, les personnes offertes, dévouées à Dieu, de profanes qu'elles étaient deviennent sacrées; elles ne doivent plus être employées à des usages communs et ordinaires, ou si elles servent encore à des usages profanes, il faut que ces usages soient par leur but et dans l'intention de celui qui agit, rapportés plus spécialement à Dieu. Telle est l'idée que réveille en nous le mot de *consécration*. Notre esprit se reporte naturellement aux temples du Seigneur, aux vases sacrés, et cette idée nous l'appliquons au prêtre et à toute personne religieuse. La personne et la chose qui ont été consacrées à Dieu deviennent à un titre nouveau sa propriété et doivent servir d'une manière toute spéciale à sa gloire et à son culte. Outre la *consécration officielle et liturgique* faite au nom de Dieu, et de l'Eglise, on admet communément que le *vœu privé* de *Chasteté* renferme une sorte de consécration. (S. Lig., n. 47.)

Mais pour mieux comprendre encore ce que la *Consécration religieuse* renferme de grandeur et d'excellence, il nous faut considérer successivement:

1° Quel est celui qui se donne et se consacre?

2° Quel est celui à qui l'homme se donne et se consacre?

3° Ce qui est l'objet de la Consécration?

4° Quel est le véritable Consécrateur de l'âme religieuse?

5° Quels sont les effets de cette Consécration?

ART. I. — **Quel est celui qui s'offre et se consacre ?**

1° Il n'est pas donné à toute créature de pouvoir se consacrer à Dieu; cela ne peut convenir qu'à un être doué d'intelligence et d'amour. Les créatures privées de raison appartiennent sans doute à Dieu leur Créateur et leur Maître; elles obéissent aux lois qui les régissent, et par cette soumission parfaite, mais aveugle et nécessaire de leur part, elles servent Dieu à leur manière. Elles subissent l'entraînement de leur instinct, ou le mouvement qui leur est imprimé du dehors, mais privées de raison elles ne peuvent ni connaître Dieu, ni l'aimer, ni lui faire hommage d'elles-mêmes. Il faut pour cela l'intelligence et le cœur de l'homme.

Dieu qui est le bien souverain et infini, ne cesse de donner et répand ses bienfaits sur toute créature. *Aperis manum tuam et imples omne animal benedictione,* dit le Prophète. Mais qui reconnaît ses dons ? qui sait répondre à son amour ? Et parmi les créatures, qui toutes ici-bas reçoivent, quelle est celle qui peut *donner ?* Seul l'homme sur cette terre, peut apprécier les bienfaits de Dieu ; seul il peut lui témoigner sa reconnaissance.

2° Ces hommages cependant, pour être vraiment glorieux à Dieu et méritoires pour l'homme, doivent être *libres ;* il faut que l'amour dans son principe du moins, soit le résultat d'une appréciation éclairée et d'une préférence réfléchie et raisonnée. Dieu veut être servi, non par des automates qui exécutent

fatalement le mouvement qu'on leur imprime, sans pouvoir le produire d'eux-mêmes, mais par des êtres qui possèdent en eux un principe d'action et de vie, et dans une certaine mesure, participent réellement à la liberté du Créateur. Or, cette propriété nous ne la trouvons ici-bas que dans l'homme. Seul sur cette terre, il peut aimer Dieu d'un amour libre, d'un amour de choix et de préférence, de l'amour qui convient à Dieu ; seul par conséquent il peut se donner, se consacrer avec mérite ; et ce don qui procède d'un amour souverain et d'un amour libre, est le seul hommage qui soit digne de Dieu.

3° Ce n'est pas tout encore : l'homme, composé d'un corps et d'une âme, tenant tout à la fois de la matière et de l'esprit, roi de la création, est chargé de conduire les créatures privées de raison à leur fin dernière. C'est lui qui, comme un anneau précieux, doit rattacher la terre au ciel, et glorifier Dieu en son nom et au nom des créatures faites pour lui. Elles doivent l'aider à parvenir à la fin dernière de toute créature et y arriver par lui. Il a, sous ce rapport, un véritable *sacerdoce* à remplir, et Dieu se repose sur lui des intérêts de sa gloire. Voilà pourquoi en consacrant les créatures, en se consacrant lui-même à Dieu, par amour pour lui, en rendant hommage à sa grandeur et à sa majesté suprême, l'homme remplit un devoir sacré, et il participe en quelque façon au sacerdoce royal de Jésus-Christ.

Avouons-le néanmoins, il en est peu, même parmi les chrétiens, qui connaissent bien le *seul*

vrai Dieu et son Fils Jésus-Christ, condition essentielle de la vie éternelle, de la vie véritable. Il en est peu qui consacrent toutes leurs affections à celui qui seul les mérite. Il en est peu enfin qui sachent user de leur *liberté* pour développer en eux les germes précieux que la grâce y a déposés !

Ce que tant de chétiens refusent à Dieu, ce que beaucoup d'autres ne lui donnent que bien imparfaitement, l'âme religieuse éclairée de lumières plus vives, prévenue de grâces plus abondantes, animée d'un amour plus généreux, s'efforce de le faire plus parfaitement, et c'est le but de ce que nous appelons la *consécration religieuse,* qui renferme un don plus entier et plus généreux et suppose une charité plus parfaite.

Art. II. — **Quel est celui à qui l'homme se donne et se consacre ?**

Nous avons dit que pour apprécier la valeur de cette *consécration,* il fallait en deuxième lieu considérer quel est celui à qui l'on se consacre ; ce don, en effet, a d'autant plus de prix qu'il exige plus de sacrifices et d'efforts de celui qui le fait. Or, qu'y a-t-il de plus opposé entre eux que ces deux termes : l'*Etre infiniment saint* et le pécheur ? Tout ce qui est dans le pécheur semble repousser Dieu et tout ce qui est en Dieu semble repousser le pécheur et lui interdire tout accès auprès de lui. Ses perfections divines rendent le Créateur inaccessible à la créature

si faible et si imparfaite. et qui porte dans son cœur les germes féconds de tous les vices et de tous les désordres. Si la grandeur et la majesté de Dieu l'éloignent du néant, combien plus sa sainteté du pécheur ! Aussi chaque pas que nous essayons de faire pour nous approcher de lui est nécessairement un pas dans l'abnégation de nous-même : tout acte de vertu renferme presque nécessairement pour l'homme un acte de renoncement et de mortification ; pour trouver le Créateur il faut nous éloigner des créatures : nous n'aimons Dieu qu'à la condition de nous haïr, et nous ne pouvons nous donner à lui qu'autant que nous consentons à ne plus vivre pour nous-même.

De plus nous avons naturellement peur de Dieu et cette consécration ne peut se faire qu'autant que nous avons foi dans la charité incompréhensible, mystérieuse qu'il a bien voulu nous témoigner. *Et nos credidimus charitati quam habet Deus in nobis.* Or, il n'y a rien d'aussi difficile à l'homme pécheur et coupable que cet acte de foi dans l'amour de Dieu.

Enfin, cette consécration se fait à *un Etre invisible,* qui, par sa nature toute spirituelle nous échappe nécessairement, que nous voudrions en vain contempler, et qui se dérobe à tous nos efforts pour le saisir. Si toutes les créatures racontent à leur manière sa beauté, sa sagesse, sa puissance, ce langage n'est pas compris ; Dieu semble séparé de nous par une barrière infranchissable. Il est la lumière éternelle, incréée, et il est pour nous enveloppé de ténèbres. N'importe, le chrétien fidèle, grâce à la foi qui éclaire

son intelligence, franchit les espaces : s'élevant bien au-dessus des créatures et des sens, à travers les obscurités et les nuages il a découvert le Dieu caché ; il a entrevu la beauté sans tache ; et, sans tenir compte des choses qui se voient et se touchent, il adore, il aime ce qui ne se voit pas.

Se donner à Dieu c'est sacrifier le présent à l'avenir, le temps à l'éternité ; et de toutes les créatures sensibles se faire un piedestal pour s'élever jusqu'à Dieu. Cet homme si petit, si méprisable, si pauvre, si impuissant, si aveugle, si enfoncé dans la boue d'une nature dégradée, soulevé par la grâce, monte jusqu'à l'Infini. Il ne veut plus avoir que des pensées saintes, des désirs célestes, des affections divines. Et c'est ainsi qu'en s'attachant à Dieu seul, en se livrant à lui tout entier, il s'identifie en quelque sorte avec lui, selon cette parole de saint Paul : *Qui adhæret Deo unus spiritus efficitur*. En aimant Dieu de tout son cœur, il reçoit de lui une vie nouvelle, une vie divine. *Deum diligis, Deus es*. Faisons un troisième pas et voyons ce que l'homme donne à Dieu.

Art. III. — **Mais quel est l'objet de la consécration religieuse ?**

Ici se présente une double difficulté : *que peut donner celui qui n'a rien* et qui ne s'appartient pas lui-même ? *et que peut-on donner à celui à qui tout appartient essentiellement,* comme étant le Créateur, le Maître et la fin dernière de toutes choses ?

L'homme ne s'appartient pas, c'est vrai ; il a tout reçu de Dieu et lui doit l'hommage de son être tout entier. Mais l'homme est libre : il peut à son choix se soumettre à la loi de sa création, ou secouer le joug de son Maître ; et ce Maître infiniment bon, veut bien lui tenir compte d'une *fidélité* que son intérêt lui impose autant que son devoir ; il veut bien accepter comme un don le paiement d'une dette, et récompenser le bon usage d'une liberté dont il pourrait abuser pour son malheur.

Dieu a tout ; il est le Maître absolu de toute créature, c'est vrai ; mais ce Dieu, tout-puissant qu'il est, n'aura le cœur de sa créature libre qu'autant qu'elle le lui donnera ; il n'aura ses affections, ses louanges qu'autant qu'elle le voudra. Sous ce rapport, par conséquent, l'homme peut donner ou refuser. Il ne refusera pas impunément, sans doute ; et néanmoins parce qu'il donne *librement*, Dieu oublie pour ainsi dire ses droits, consent à recevoir comme un don *gratuit* ce qu'on lui devait à tant de titres.

Ainsi, Dieu a droit à ce que vous n'usiez des *biens extérieurs* que d'une manière raisonnable, sage et réglée ; mais comme vous pourriez, par le mauvais usage de votre liberté, faire servir au péché ce qu'il vous a donné dans l'intérêt de sa gloire et de votre salut, si vous vous conformez à sa volonté, si vous remplissez votre devoir, il vous récompensera de votre fidélité.

Dieu a droit à ce que vous ne fassiez servir les membres et les sens de votre corps qu'à la justice et à la sainteté, car il ne vous les a donnés que pour

cela. Il récompensera néanmoins ce bon usage, quoiqu'il vous soit commandé par vos plus chers intérêts autant que par la loi divine, parce que vous retenez le pouvoir radical d'agir autrement, et qu'en observant la loi vous faites un acte bon et vertueux. J'en dis autant de votre *âme,* de vos *facultés ;* et plus particulièrement de votre *volonté,* reine dans ce petit état et commandant à vos autres puissances.

L'homme, quel qu'il soit et quelle que soit sa condition, peut donc réellement offrir quelque chose à Dieu ; et Dieu quelque riche et puissant qu'il soit en lui-même, peut donc recevoir quelque chose de l'homme, que celui-ci en abusant de sa liberté pouvait lui refuser. Mais ce qui est vrai pour tout chrétien qui n'a en vue que son *salut* et se contente d'observer les *préceptes,* devient plus évident pour le Religieux qui, par la pratique des *conseils* aspire à la *perfection,* s'impose l'*obligation* d'y tendre et pour cela se lie par les vœux de Religion. Dieu, en effet, en faisant de l'observation des préceptes la condition essentielle du salut, n'a pas exigé que le chrétien poussât le détachement des richesses jusqu'au dépouillement effectif de ce que l'on possède ; le dégagement de la vie des sens et des satisfactions sensibles jusqu'au renoncement des jouissances honnêtes et à la pratique des austérités ; l'abnégation de soi-même jusqu'au sacrifice de sa liberté et de son indépendance sous le joug de l'obéissance. Les trois conseils évangéliques qui sont devenus la formule ordinaire de la vie Religieuse, restent *conseils* et ne sont point obligatoires.

Le Religieux qui s'oblige par vœu à la pratique

de ces trois *conseils,* fait donc une chose à laquelle il n'est pas tenu et que Dieu n'exige pas de lui. Si son amour le porte à s'imposer librement et spontanément ce triple sacrifice, qui en suppose et en entraîne bien d'autres, aucune loi divine ou humaine ne lui en fait un devoir. Voilà pourquoi la donation qu'il fait à Dieu reçoit un accroissement de mérite, soit qu'on en considère l'étendue et la plénitude, soit que l'on envisage l'amour plus parfait qui en est le principe.

Quel est en effet le résultat immédiat du *vœu de pauvreté,* quelles sont les obligations qu'il impose?

N'eut-il d'autre objet que l'*usage libre* et l'*administration* de ses biens, celui qui fait ce vœu, s'engageant à n'user de ce qu'il possède que selon l'obéissance, sous la dépendance de ses supérieurs et par conséquent de Dieu, assure à l'*usage* qu'il fera de ses biens, la sainteté, la sagesse et la bonté qui sont les caractères de la volonté divine; en soumettant, sous ce rapport, sa volonté à celle de son Dieu, il la sanctifie et la consacre. Tous les actes qui seront la conséquence de son vœu, seront par là même sanctifiés et consacrés par la volonté divine; l'usage de ses biens sera saint, glorieux pour le Seigneur et méritoire pour le Religieux, et en sanctifiant sa volonté par cette subordination, il la consacre à Dieu en même temps qu'il lui consacre l'usage de ses biens qui est l'objet de son vœu.

Si le vœu s'étend à la disposition des biens dont il conserve la propriété, et que le Religieux promette de se dépouiller de ce qu'il possède, *quand* ses Supérieurs le voudront, c'est-à-dire quand Dieu

le voudra, il ne *possède* plus que dépendamment de ses Supérieurs et de Dieu, prêt à se défaire de ses biens aussitôt qu'on l'exigera. La *propriété*, dépendant de la volonté divine est par là même comme *consacrée* par cette volonté sainte. S'il doit d'après la Règle, *demander,* et à plus forte raison s'il devait *suivre le conseil* de ses Supérieurs pour la distribution ou disposition de ses biens, sous ce rapport encore il y a consécration de cette disposition dans laquelle intervient la volonté de Dieu. S'il abandonne ses biens aux pauvres, à l'Eglise, à l'Ordre, au Couvent, et même à ses Parents, quand il le fait avec conseil, et selon l'esprit de sa Règle, cette disposition est également *consacrée* par la volonté divine. Enfin si le Religieux renonce au *pouvoir même radical de posséder,* comme il arrive quand le vœu est solennel, ce sacrifice fait à Dieu et pour son amour, est la consécration de la faculté naturelle à tout homme, de pouvoir posséder, et la cession que l'on en fait à Dieu. C'est ainsi que *les biens*, objets du vœu, *les actes* du Religieux relatifs à la *possession*, ou à *l'usage*, de ces biens, sont vraiment *consacrés* à Dieu, et par là même, sont sanctifiés.

Quel est le résultat immédiat du *vœu de chasteté?*

1° Tout ce qui est interdit au chrétien par la vertu l'est interdit au Religieux à un titre nouveau. Il a ajouté le lien de la *Religion et du vœu* à l'obligation de la vertu de chasteté qui existait déjà, et tous les actes de cette vertu seront pour lui des *actes de Religion*, ses fautes seraient des sacrilèges. (S. Th., 2. 2^{æ}. q. 99.)

2° Par le vœu de chasteté l'homme qui se *consacre à Dieu*, s'interdit l'état du mariage et consacre son corps à Dieu par la virginité.

3° L'usage de son corps et de ses sens, de son âme et de ses facultés..... ses pensées, ses désirs, ses affections, ses paroles, ses lectures, ses regards, ses conversations en tout ce qui intéresse la vertu comme condition essentielle de la chasteté, se trouvent *consacrés* à Dieu par le vœu.

Enfin quel est le résultat du vœu *d'obéissance*?

Le Religieux par ce vœu cède à la Religion les droits qu'il avait à sa liberté, et à sa volonté. — Son temps, ses talents et ses facultés; ses forces, ses actions, sa vie en quelque sorte, ne sont plus sa propriété, mais le bien de la Religion dont il est membre.

C'est à ses Supérieurs qu'il appartient de déterminer le lieu qu'il doit habiter, les fonctions qu'il devra remplir, les études et les travaux auxquels il s'appliquera : pratiquement, il n'a plus de volonté personnelle et libre. Par son vœu il a remis entre les mains de ses Supérieurs une arme dont ils pourront se servir quand ils le jugeront nécessaire ou utile. Il est placé sous leur dépendance continuelle.

Mais par cela même, il a *consacré* à Dieu *sa liberté* et l'usage qu'il en fera, *son temps* et l'emploi de ses *journées*, ses *talents* et ses *facultés*. — Il n'en fera d'autre usage que celui que les Supérieurs détermineront. — Ses *forces* il les dépensera dans la mesure et de la manière qui lui sera indiquée. — En un mot, toutes ses *actions* devant s'accomplir au poste qu'on lui a désigné, et dans les travaux qu'on

lui confiera, la sainte volonté de Dieu pénètre sa vie de toute part et la sanctifie par le sacrifice et l'abnégation.

On le voit cette *consécration embrasse* tout. Biens de l'âme, biens du corps, biens extérieurs. — Si la pratique de la vertu s'étend encore beaucoup plus loin que l'obligation des vœux, ceux-ci ont pour effet de fixer irrévocablement le Religieux dans son état, de le maintenir constamment dans la voie de la perfection, et par conséquent dans la pratique de toutes les vertus. Sans les vœux, celui qui pratique aujourd'hui la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, pourrait demain redevenir simple chrétien et se contenter de l'observation des préceptes. Ce sont eux qui constituent un état et qui garantissent l'avenir. Si le vœu sans la vertu reste informe et ne produit qu'une sainteté incomplète, la vertu sans le vœu n'offre pas de consistance : c'est un édifice qui menace ruine et dont les murs ne sont pas reliés et soutenus par de solides piliers.

Art. IV. — Quel est le vrai Consécrateur de l'âme Religieuse ?

Pour avoir de justes idées de cette *consécration* spirituelle, il est nécessaire de considérer encore quel est celui qui l'opère en nous et qui fait l'office de *Consécrateur*. Dès lors qu'il s'agit d'un acte surnaturel il nous faut recourir à la grâce. Nous ne pouvons en effet avoir une bonne pensée, former un

bon désir, prendre une détermination vertueuse que sous le mouvement et l'impulsion du Saint-Esprit. Ce qui est vrai de tout acte surnaturel, l'est plus encore quand il s'agit d'une détermination généreuse, héroïque même et dont les conséquences s'étendent à la vie tout entière. Non, il n'y a que *l'Esprit-Saint* qui puisse élever l'âme au-dessus d'elle-même, au-dessus des choses de la terre, au-dessus des convoitises de la chair et des séductions du monde. Il n'y a que l'Esprit-Saint qui puisse lui donner le courage de briser tous les liens qui l'attachaient à la vanité, et de triompher des passions et du péché. — Il n'y a que l'Esprit de vérité qui puisse dissiper toutes ses illusions, et lui faire estimer et aimer les réalités éternelles.

C'est lui qui répandant dans nos cœurs la divine charité nous fait aimer Dieu comme notre Père et regarder le ciel comme notre patrie : nous apprend à mépriser les plaisirs qui passent, et nous fait désirer et chercher les biens véritables ; c'est lui qui nous unit dès ici-bas à Celui qui est la source infinie de la sainteté et du bonheur. — La consécration religieuse est l'ouvrage du Saint-Esprit. Il choisit les âmes destinées à contracter la plus glorieuse des alliances avec le Seigneur et il les y prépare. C'est lui enfin qui après en avoir inspiré le désir à l'âme religieuse lui fait prendre les saints engagements par lesquels elle se donne entièrement à Dieu pour toujours.

Pour montrer cette vérité dans tout son jour, il suffit de considérer un instant la part qui revient à ce divin Esprit dans la sanctification du monde

et dans l'œuvre admirable de la Rédemption. N'est-ce pas l'Esprit qui a oint et consacré la sainte humanité du Sauveur et n'est-il pas descendu visiblement sur lui au jour de son baptême? — *Descendit spiritus sanctus sicut columba in ipsum.* (Luc, III.) L'Esprit du Seigneur est sur moi, disait Jésus-Christ aux Juifs. — C'est lui qui m'a donné l'onction; il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. — *Spiritus Domini super me; propter quod unxit me evangelizare pauperibus misit me.* (Luc, IV.) N'est-ce pas ce divin Esprit qui a consacré Marie... *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi.* (Luc, I.) Et quand s'est opérée cette consécration de Marie?... Ah! sans doute elle fut sainte et sanctifiée dès le premier instant de sa conception... à chaque instant de sa vie elle reçut une nouvelle augmentation de grâces; mais il est consolant et instructif de rapprocher les paroles de Marie de celles de l'Ange. — *Virum non cognosco* venait-elle de dire, sans doute en renouvelant son vœu: *Spiritus Sanctus superveniet in te,* lui répond l'Ange.

N'est-ce pas le Saint-Esprit qui a consacré les Apôtres dans le feu de la charité. — *Accipite Spiritum Sanctum. — Baptizabimini Spiritu Sancto.* (Act. ap., I.) *Et repleti sunt omnes Spiritu Sancto.* (Act. ap., I.)

N'est-ce pas le Saint-Esprit qui consacre les témoins de Jésus-Christ, les martyrs, les victimes de son amour. *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos et eritis mihi testes.* (Act. ap., I.) Le divin Sauveur ne s'est-il pas lui-même offert sur

la croix par le Saint-Esprit? *Quanto magis sanguis Jesu Christi qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis.* (Hebr., IX. 14.)

Ne nous étonnons donc pas de le voir intervenir dans la consécration Religieuse comme le véritable auteur de cette merveille. Aussi est-ce par le chant du *Veni Creator* que commence cette belle et touchante cérémonie. Il est un feu qui purifie, il est la charité qui sanctifie, il est l'onction qui fortifie, *ignis, charitas et spiritalis unctio.*

ART. V. — Quels sont les effets de cette Consécration ?

Mais hâtons-nous d'achever cette matière et voyons quels sont *les principaux fruits de cette consécration.* Ces merveilleux effets peuvent se résumer dans ces deux mots. L'âme Religieuse donne tout ce qu'elle a à Dieu, elle se donne elle-même tout entière : Elle se donne pour toujours. — Dieu de son côté se donne à l'âme avec ses richesses infinies, il se donne à elle pour toujours.

Nous avons dit précédemment en quoi consistait cette donation de l'âme à Dieu. Nous en avons indiqué l'étendue. Nous ne reviendrons pas sur ce sujet.

Mais comment Dieu se donne-t-il à cette âme? Comment récompense-t-il sa générosité ? Chose

admirable! Il se conclut entre Dieu et l'âme une alliance mystérieuse et divine qui nous donne la clef de toutes ces merveilles. *Je vous épouserai pour toujours,* dit Dieu à l'âme fidèle par la bouche du prophète Osée. Je vous épouserai par une alliance de justice et de jugement, de miséricorde et de bonté. — Je vous épouserai pour toujours en vous rendant fidèle, et vous saurez que je suis le Seigneur. *Sponsabo te in sempiternum et sponsabo te mihi in justitiâ et judicio et in misericordiâ et in miserationibus : Et sponsabo te mihi in fide, et scietis quiâ Ego Dominus.* (Os., 2.)

L'union mystérieuse, ineffable, divine que Jésus-Christ contracte pour toute l'éternité avec l'âme Religieuse, c'est l'idée qui domine dans les magnifiques prières de l'Eglise pour la bénédiction et consécration des Vierges. — Je vous *unis à Jésus-Christ,* le Fils suprême du Père, dit l'Evêque consécrateur, afin qu'il vous conserve intacte. — Recevez donc l'anneau de la foi, le signe de la fidélité, le sceau de l'Esprit-Saint, afin que vous soyez appelée *l'Epouse de Dieu.* (Pontif. Rom., de Consecr. Virg). *Desponso te Jesu Christo Filio summo Patris, qui te illæsam custodiat : accipe ergo annulum fidei, signaculum Spiritus Sancti, ut sponsa Dei voceris.*

Venez, épouse du Christ, lui dit-il encore, recevez la couronne qu'il vous a préparée pour toute éternité. *Veni sponsa Christi, accipe coronam quam tibi præparavit in æternum* (ibid.)

Heureuse *de ce qu'elle donne,* plus heureuse *de ce qu'elle reçoit,* l'âme religieuse l'est encore davantage de ce qui *lui est promis* et de ce qu'elle attend.

Elle sacrifie les biens de la terre et les vaines jouissances de cette vie ; mais ces biens, ces plaisirs ne sont-ils pas ordinairement les plus terribles obstacles qui mettent notre salut en péril ? ne sont-ce pas des liens qui nous retiennent dans un funeste esclavage ? Ne sont-ils pas la cause d'une infinité de peines et de sollicitudes ?

Elle sacrifie sa liberté, sa volonté propre c'est vrai, mais pour marcher plus sûrement dans le chemin qui conduit au ciel. Du reste, plus une âme est fidèle à faire la volonté de Dieu, plus le Seigneur est attentif à faire la volonté de sa créature. *Servir Dieu c'est régner,* et se condamner à ce glorieux esclavage c'est sortir de la captivité et conquérir la vraie liberté.

Les vœux de pauvreté et de chasteté, dit Suarez, ont pour objet de faire disparaître les principaux obstacles qui s'opposent à la sanctification. *Per paupertatem et castitatem præcipua tolluntur impedimenta.* Mais par l'obéissance, l'homme consacre sa volonté et par conséquent sa personne tout entière à Dieu pour le servir parfaitement. *Per obedientiam vero voluntatem suam, proinde se totum, consecrat homo Deo in perfectum obsequium ejus.* (Tr. II, c. II, n. 10.)

L'effet de l'obéissance est de conformer notre volonté à celle de Dieu et par conséquent de la rendre sainte, sage et en quelque sorte impeccable. Or c'est notre volonté qui gouverne les autres puissances de l'âme, c'est elle qui commande aux sens et aux membres du corps ; c'est la volonté qui détermine l'usage que nous faisons des créatures :

c'est notre volonté qui est le principe de toutes nos actions libres et raisonnables. Si elle est droite, sainte, sage, conforme à celle de Dieu, elle gouvernera saintement nos autres facultés et nos sens, elle sanctifiera l'usage que nous ferons des créatures ; toutes nos actions seront saintes. C'est ainsi qu'en donnant notre volonté à Dieu nous lui donnons tout. *Se totum consecrat Deo.*

Il nous reste à expliquer ce que la *Profession* ajoute à cette *consécration,* et en quoi différent ces deux choses. L'*âme chrétienne,* quelle qu'elle soit, peut se donner à Dieu, et si rien dans son état ne s'y oppose, elle peut *se consacrer* à lui par les trois vœux ordinaires ou pour un temps ou pour toujours. Si, comme nous le supposons, c'est du Saint-Esprit que viennent, les pieux désirs et la volonté généreuse qui ont présidé à cette donation, elle est agréée de Dieu, et récompensée par une nouvelle effusion de grâces ; de sorte qu'on peut appliquer à cette âme ce que nous venons de dire de la *consécration* religieuse. Cependant dans ce cas il n'y a pas de *Profession.* Qu'entendons-nous en effet par ce mot, et qu'est-ce que la *Profession ?*

Entendue dans son acception la plus large, avons-nous dit, la Profession est un acte religieux et sacré par lequel l'âme fidèle se consacre volontairement à Dieu par l'émission des trois vœux substantiels de pauvreté, chasteté et obéissance, *entre les mains du Supérieur qui accepte cette donation au nom de l'Institut dans lequel on les fait.* L'idée de Profession renferme donc celle d'un *Institut* dont on est membre. *du Supérieur* qui le représente et

vis-à-vis duquel on s'engage, et de l'acceptation de ces vœux par l'Institut ou son représentant.

Dans les vœux privées, il peut y avoir, il y a réellement de la part de l'âme pieuse qui s'engage envers Dieu une véritable donation, une sorte de consécration d'elle-même à Dieu, mais il n'y a pas de *profession*, car l'idée de profession renferme celle d'un acte *extérieur et public*. Elle engage non seulement vis-à-vis de Dieu, mais encore vis-à-vis de l'*Institut* dans lequel elle se fait, et qui, par ses représentants *accepte la donation,* et doit veiller au nom de Dieu à son accomplissement. Enfin elle trouve dans les Règles de l'Institut le sens et la *mesure des obligations* qu'elle impose. La Profession suppose donc une société Religieuse dans laquelle on se consacre à Dieu.

A la donation faite à Dieu, elle ajoute une donation faite à l'Institut; c'est-à-dire à ses Supérieurs. Cette double donation doit être acceptée par les Supérieurs de l'Institut.

Elle est essentiellement *extérieure* et ordinairement *publique*.

Voilà ce qui distingue la *Profession,* et c'est en quoi elle diffère de la *Consécration* dans laquelle tout peut se passer entre Dieu et l'âme.

Ces aperçus, quelque courts et incomplets qu'ils soient, jetteront un jour précieux sur les obligations que s'impose le Religieux, plus particulièrement par les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Nous en comprendrons mieux l'étendue, nous en apprécierons mieux le prix et la valeur. En les envisageant dans leur principe et dans leurs

résultats, ces vœux nous apparaîtront comme le plus sublime couronnement de la vie chrétienne, le chef-d'œuvre de la grâce, le plus beau rayonnement de l'amour de Dieu dans une âme, le terme des aspirations de l'homme voyageur et l'un des fruits les plus précieux de la Rédemption. C'est dans ces dispositions et sous l'influence de ces pensées que nous étudierons les nombreuses obligations de la vie religieuse. Tout ce qui est de nature à nous en faire mieux comprendre l'*importance* et la *gravité* nous révèlera en même temps, et *la grandeur* de la grâce qui nous les fait embrasser, et l'*excellence du mérite* attaché à leur accomplissement, et l'*estime souveraine* que nous devons faire d'un état si saint et si sublime.

Après avoir expliqué ce que nous entendons par *Consécration* et *Profession* religieuses, nous allons maintenant examiner en détail les devoirs qui en découlent.

Par sa profession le Religieux *se donne à Dieu et à la religion,* dans laquelle il fait ses vœux.

Le premier objet de la Profession est donc la consécration que le Religieux fait à Dieu de sa personne, et qui se formule par les *trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.*

Dans la première partie de cet ouvrage nous avons dit ce qu'était le vœu et indiqué les caractères principaux qui distinguent ses différentes espèces; il serait inutile de revenir sur cette matière. Nous ne nous occuperons ici que des *obligations* qu'ils imposent.

Nous ne parlerons que des *trois vœux ordinaires*

de religion ; il sera question de la *promesse de stabilité* à l'article de la Profession religieuse, et pour les *autres vœux* qui seraient propres à quelques Ordres, il ne sera pas difficile à ceux qui les émettent d'en connaître la nature, ainsi que les devoirs qu'ils imposent. Comme il est facile de confondre dans la pratique les obligations du vœu avec celles de la vertu, au risque de donner trop d'étendue à l'un ou à l'autre, nous chercherons à définir, autant qu'il nous sera possible, ce qui est propre au vœu et ce qui appartient à la vertu, et nous considèrerons chacune de ces choses séparément.

Nous traiterons de chacun des *vœux* dans autant de *sections* différentes.

SECTION TROISIÈME

DE LA PAUVRETÉ

I

DU VŒU

CHAPITRE PREMIER

DE LA PAUVRETÉ CONSIDÉRÉE DANS LES DIFFÉRENTS INSTITUTS

ART. I. — **Quelle est la matière de la pauvreté que l'on voue ?**

Le vœu de pauvreté a pour *objet les biens temporels dont il interdit le domaine et la possession, ou du moins, la disposition et l'usage libre.* Nous disons qu'il a pour objet les *biens temporels ;* voilà pourquoi le Religieux peut conserver ou recevoir un bénéfice ecclésiastique dont le droit est spirituel, pourvu que les fruits soient acquis au monastère et non au Religieux, Sous le nom de *biens temporels,* on comprend la propriété, l'usufruit, l'usage libre, si on le regarde comme un droit; les pensions, les

rentes, de quelque nature qu'elles soient, lorsqu'elles supposent un droit rigoureux de les exiger, etc. (Suar., III, T. VIII, c. IV et V.)

Les biens temporels se divisent ordinairement en deux classes : les biens *meubles* et *immeubles*. On appelle biens *meubles* ceux qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre : tels sont, par exemple, les divers objets qui servent à la nourriture et à l'entretien de l'homme, l'argent, etc. On entend *ordinairement* par biens *immeubles* ceux qui sont inamovibles, soit *de leur nature,* comme les fonds de terre, bâtiments, etc., soit par *leur destination,* comme les animaux, les ustensiles destinés à la culture des terres, etc., soit *par l'objet* auquel ils sont attachés, comme l'usufruit ou le droit de jouir des biens immeubles. Mais dans la question qui nous occupe, on ne comprend sous le nom de biens *immeubles* que ceux qui de leur nature sont propres à produire ce qui est nécessaire pour l'entretien des Religieux, et sont destinés à cet usage, comme seraient des fonds de terre fournissant grains, vins ou autres fruits de ce genre, rentes, maisons louées, etc. Car, pour ce qui regarde la maison d'habitation, il est évident que toute Communauté peut et doit en posséder une, et que cela n'est point contraire à la pauvreté. Il faut en dire autant de l'église et du jardin. Ces objets sont nécessaires à une maison religieuse, et la pauvreté dont elle fait profession, quelque rigoureuse qu'elle soit, n'exclut pas la possession, *au moins de fait,* de ces sortes de biens. Le *domaine* ou la *propriété* est le droit de disposer librement d'une chose comme

nous appartenant. Si on peut disposer de la chose et de ses fruits, par exemple, d'un champ et de ses revenus, le domaine est *parfait;* si l'on ne peut disposer que d'une de ces deux choses, le domaine est *imparfait.*

Art. II. — Des différents degrés de pauvreté dans les Ordres divers.

Le vœu de pauvreté dans les Ordres religieux peut avoir différents degrés, tant sous le rapport des objets auxquels il s'étend, que sous le rapport de l'obligation plus ou moins rigoureuse que l'on s'impose. La différence qui existe dans la fin que se proposent ces ordres divers, nécessite une différence dans les moyens qu'ils emploient, et justifie la rigueur plus ou moins grande avec laquelle ils pratiquent la pauvreté; d'ailleurs, l'approbation de l'Eglise ne peut laisser aucun doute sur la sagesse de ces dispositions. Elle a jugé ces différents vœux saints et utiles, puisqu'elle les a approuvés, c'en est assez pour le fidèle.

Au premier rang, pour ce qui concerne la rigueur et l'étendue de la pauvreté dans les divers Ordres, il faut placer les Frères Mineurs et les Capucins. Le Concile de Trente, en autorisant tous les autres Religieux à posséder en commun tous les biens meubles et immeubles, *excepte ces dignes enfants de S. François* (1). Au second rang viennent les

(1) *Concil. Trid.*, Sess. XXV, c. 1, *de Regul.*

Ordres religieux qui n'ont pas voulu profiter de l'autorisation du Concile. Les Carmes déchaussés et la Compagnie de Jésus, pour ses maisons professes seulement, ont effectivement renoncé à la faculté générale donnée par le saint Concile de posséder des biens immeubles; ils s'engagent par vœu à ne posséder que des biens meubles reçus en aumône. (Lezan., liv. II, c. I, nº 1.) Remarquons encore que, parmi ces Religieux, la maison d'habitation avec le jardin et l'église ne sont pas considérés comme des biens productifs propres à enrichir; ce sont plutôt des conditions d'existence.

Tous les autres Ordres et parmi eux la Compagnie de Jésus (excepté les maisons professes) jouissent de l'autorisation accordée par le Concile de Trente et possèdent des biens meubles et immeubles, mais *en commun*.

Le droit de posséder attribué à la Communauté et exercé par elle n'altère pas la véritable pauvreté; quels que soient les biens de la maison, les membres n'en sont pas plus riches, leur ordinaire n'est pas meilleur pour cela, et ils n'ont de ces biens que ce qui leur est accordé pour leur usage. Les Supérieurs eux-mêmes n'en ont que l'administration, qu'ils doivent exercer selon les Règles de l'Ordre; c'est le corps qui possède, aucun des membres ne peut rien s'attribuer. La propriété des biens meubles et immeubles, entendue ainsi, n'est donc pas contraire à l'essence de la pauvreté et ne blesse aucunement le vœu.

Il sera facile, d'après ce que nous venons de dire, de déterminer ce que peuvent ou ne peuvent pas,

dans la pratique, chacune des trois catégories. Ainsi :

1° Dans les Ordres qui ont le droit de posséder des biens meubles et immeubles, les Communautés revêtent la condition d'une personne morale qui peut généralement, en fait de propriété, tout ce que peut un particulier dans le monde. (Suar., III, VIII, 17.) Acquérir de nouveaux biens, en recevoir, les aliéner, les échanger, disposer de ces biens dans l'intérêt de la maison, en un mot tous les actes qui conviennent à l'individu propriétaire leur conviennent également. Ces actes, néanmoins, ne doivent point être contraires aux Règles, et l'on doit se conformer, dans les contrats, aux statuts de l'Ordre ; c'est au Chapitre, ou au Supérieur, suivant le mode de gouvernement en vigueur dans l'Ordre, qu'appartient le droit de prendre une détermination dans ces matières. Le Supérieur, dans le cas même où il serait dépositaire de ce pouvoir, ne doit le faire que de l'avis de son Conseil.

2° Dans les Ordres qui n'ont pas le droit de posséder des biens immeubles pour l'entretien des Religieux, mais qui peuvent posséder des biens meubles, les Communautés ne peuvent avoir ni terres, comme champs, vignes, bois, etc. (Sanch., L. VII, Mor., c. XXVI, n. 19), ni maisons louées, ni rien en un mot qui de sa nature produise un revenu dont on se servirait ou dont on pourrait se servir pour l'entretien des Religieux. Elles ne pourraient posséder un troupeau, ni même une bête de somme pour la louer et en retirer quelque profit ; il semble, cependant, qu'elles pourraient nourrir le bétail des-

tiné à fournir le lait nécessaire à la Communauté. Ces maisons ne peuvent avoir aucun droit strict et rigoureux à des rentes, à des pensions, ou autres objets de ce genre ; ces biens, en effet, équivalent à des immeubles, qui sont interdits à ces sortes de Communautés. Elles ne peuvent avoir également aucun droit rigoureux à la rétribution qui serait attachée à un anniversaire perpétuel fondé, ni aucun revenu destiné à entretenir la bibliothèque, ou autre chose de ce genre.

Mais ces Communautés peuvent posséder les biens meubles nécessaires pour l'entretien des Religieux, et tout ce qui compose ce qu'on appelle le mobilier ; elles peuvent faire les provisions d'usage, blé, vin, etc., et les conserver dans une certaine quantité, sans blesser le vœu de pauvreté ; elles peuvent posséder quelques animaux domestiques utiles à la maison, et recueillir quelques fruits de leur jardin. Elles peuvent aussi avoir les objets nécessaires aux travaux des Religieux et nourrir une bête de somme pour l'usage de la maison. Elles peuvent acquérir un droit rigoureux à une somme d'argent (1), par exemple, payable en une seule fois ; recevoir un immeuble que l'on peut convertir en bien meuble par la vente ou l'échange, et dans ce cas il faudrait vendre ou échanger aussitôt que l'occasion serait favorable. Ces Communautés pourraient aussi recevoir à titre d'aumône ce qu'un héritier se croirait obligé de leur donner, comme pension, en vertu de l'intention connue de ceux dont il possède les biens ; on

(1) Suar. III, L. 8, c. XVII, n. 21.

pourrait même l'avertir de son obligation, mais non point en exiger l'acquit en justice ; et si ces pensions ou rentes devaient durer plus de dix ans, plusieurs auteurs assurent que les maisons dont nous parlons ne pourraient pas les accepter, parce qu'elles revêtiraient alors la nature de revenu fixe et assuré, et excluraient la nécessité de vivre d'aumônes, selon le vœu fait dans ces Ordres ; mais on pourrait convertir ces pensions en une valeur réelle payable tout entière en une fois, soit par l'héritier, soit par un tiers ; cette permutation cependant exige le consentement de l'héritier qui n'est point rigoureusement obligé de le donner. — Ce que nous avons dit des pensions, il faut l'appliquer aux honoraires fixes assignés pour les messes ou pour toute autre fonction de cette nature. — Ces Communautés peuvent encore, sans blesser le vœu de pauvreté (à moins de Règles particulières), posséder des revenus annuels pour la sacristie et la fabrique de l'église, et avoir un droit rigoureux, même devant la loi, à ces revenus, parce que dans ce cas c'est l'Eglise qui possède et non les Religieux, et la Communauté ne fait alors qu'administrer les biens de l'Eglise. Ces rentes, par conséquent, ne sauraient être appliquées à d'autres usages, 1° parce que telle a été l'intention du donateur ; 2° parce que la Communauté, en vertu du vœu de pauvreté, est inhabile à posséder des biens immeubles ou objets équivalents, dont elle puisse disposer, soit pour l'entretien des Religieux, soit pour autre chose. J'ai dit, *à moins de Règles particulières ;* il peut en effet y avoir des Ordres ou ces rentes sont interdites, comme cela existe dans la

Compagnie de Jésus pour les maisons professes. — Enfin il ne paraît pas contraire à la pauvreté en vigueur dans les Ordres dont il s'agit ici, de recevoir et de posséder des revenus destinés exclusivement à l'entretion ou au soulagement, soit des pauvres, soit des étrangers qui seraient nourris dans les maisons de l'Ordre, pourvu que ces maisons n'eussent que l'administration de ces biens qui ne pourraient être employés qu'aux usages déterminés par les donateurs et jamais consacrés à l'entretien des Religieux(1).

3° Venons maintenant aux Ordres qui font profession de ne pouvoir posséder ni biens immeubles, ni biens meubles. Distinguons d'abord *la propriété de l'usage*. Pour ce qui regarde la propriété des biens meubles donnés en aumône, la maison ne l'acquiert pas, elle reste au donateur ou passe à l'église jusqu'à la consommation de l'objet ; ces Communautés ne peuvent donc s'attribuer le domaine d'aucune chose, rien ne leur appartient en propre, si ce n'est la maison, l'église, le jardin qu'elles peuvent avoir. Du reste, argent, provisions, de quelque nature que ce soit, elles n'ont de droit rigoureux à rien de ce qui leur a été donné. Ce n'est que par l'usage et la consommation seulement que ces objets leur sont appropriés, en sorte qu'il y a toujours pauvreté complète, dépouillement absolu ; car, avant l'usage, les objets n'appartiennent ni à la Communauté ni à aucun des Religieux ; et après

(1) On peut voir sur cette question Suarez *de Religione*, à qui nous empruntons ces décisions.

l'usage, la chose n'existant plus, ne saurait être matière de propriété.

Dans la pratique, les Communautés dont nous parlons peuvent, à peu de chose près, faire licitement tout ce qui est permis aux Communautés habiles à posséder des biens meubles; en sorte que cette disposition tend moins à ajouter à la pauvreté *effective* qu'à la pauvreté *affective*. Les Religieux sont également pauvres dans les deux cas, parce qu'ils ne peuvent se servir que de ce qu'on leur donne; mais la Communauté qui a le pouvoir de posséder des biens meubles, pourrait au besoin faire valoir ses droits, se défendre en justice, réclamer ce qui lui est dû, tandis que rien de tout cela n'est permis à la Communauté qui ne peut posséder des biens meubles. C'est pour entretenir et conserver cet esprit de pauvreté parfaite, que dans quelques-uns de ces Ordres on ne tient même pas d'argent dans la maison; une personne séculière a le titre de procureur, conserve l'argent, et le donne ou le reçoit, selon les besoins. La nature intrinsèque du vœu, comme on le conçoit, n'exige pas des mesures aussi sévères. On pourrait avoir de l'argent qu'on garderait, comme en dépôt dans la maison, en attendant le moment de s'en servir, de même qu'on peut garder quelques provisions en fait de commestibles, etc., mais dans ce cas il aurait été nécessaire que les Supérieurs eussent l'administration de l'argent, et le pouvoir d'en disposer. C'est ce qu'on a voulu éviter autant qu'il a été possible, et l'on ne peut nier que ces mesures n'entretiennent toujours plus efficacement l'esprit de pauvreté.

Art. — De la pauvreté pratiquée dans les Congrégations à vœux simples.

Nous avons dit que le saint Concile de Trente avait autorisé tous les Ordres religieux (*les Mineurs et les Capucins exceptés*), à posséder *en commun* des biens meubles et immeubles. Le Concile n'avait en vue que les Ordres religieux proprement dits. Mais si la *propriété en commun* n'est pas incompatible avec les *vœux solennels,* il est évident qu'elle se concilie plus aisément encore avec les *vœux simples.* Les Congrégations dont nous parlons peuvent donc, sans aucun doute, *posséder en commun des biens meubles et immeubles.* Mais ce qui caractérise le genre de pauvreté qui leur est propre, c'est que, généralement, dans ces Congrégations, *les individus eux-mêmes peuvent posséder,* et que, d'après leurs Règles approuvées par l'Eglise, ils doivent *conserver la propriété de leurs biens* plus ou moins longtemps ; plusieurs même, pendant toute leur vie ; car il est des Congrégations religieuses dont les membres peuvent disposer de leur patrimoine par *testament,* ce qui suppose qu'ils restent maîtres de le changer et de modifier leurs dispositions.

Il n'est pas difficile de comprendre et de justifier cette conduite de l'Eglise ; elle lui était conseillée par sa sollicitude pour ses enfants et par l'iniquité des temps où nous vivons.

Que voyons-nous en effet ? Non seulement l'Etat Religieux n'est pas honoré comme il le mérite, mais

il est en butte à la défiance, aux tracasseries et souvent même aux rigueurs injustes d'un pouvoir impie et haineux. Les membres de ces Communautés ont beau se dévouer pour le bien public non seulement on ne leur sait aucun gré de leur dévouement et de leur charité, mais on oppose à leur action bienfaisante toutes sortes d'entraves ; toujours sous l'étreinte d'un pouvoir ennemi, les personnes qui se sont consacrées à Dieu dans les couvents, peuvent, d'un moment à l'autre, être victimes d'une persécution ouverte et violente ; elles peuvent être obligées d'abandonner les pieux asiles où elles avaient espéré trouver la paix avec la sainteté, et forcées de rentrer dans un monde qu'elles détestent, parce qu'il est l'adversaire de Jésus-Christ et l'ennemi de la vertu.

Dans cet état de choses, l'Eglise devait à ses enfants de pourvoir, autant qu'il était en elle, aux tristes éventualités de l'avenir.

C'est une des raisons qui expliquent et justifient les vœux simples, car ils sont susceptibles de dispense. Voilà pourquoi la religieuse peut conserver toute sa vie, ou du moins plus ou moins longtemps, la propriété des biens qu'elle possède, et qui, dans un cas de nécessité, seraient pour elle une ressource. C'est encore une des raisons pour lesquelles dans les Ordres où l'on fait les vœux solennels, l'Eglise recule le moment de la Profession, afin de diminuer du moins les chances fâcheuses de la sortie de Religion.

Nous n'avons pas besoin de le dire : ces tempéraments que la prudence et la charité conseillent à l'Eglise, ne doivent point, dans sa pensée, porter

atteinte à l'esprit religieux. et. si le dépouillement extérieur et matériel est moins complet et moins entier, le détachement intérieur doit être également parfait.

Nous devons ajouter que parmi les Congrégations religieuses dont nous parlons, il en est qui appartiennent à d'anciens Ordres religieux et dont les vœux étaient autrefois solennels ; leurs Règles, leurs usages, la discipline religieuse en vigueur, la pauvreté qu'elles pratiquent, tout se ressent de leur première origine. Si les *Carmélites,* les *filles de sainte Claire,* etc., ne peuvent donner aux vœux qu'elles émettent, la même étendue qu'ils avaient autrefois, elles s'efforcent dans la pratique de rester à la hauteur de leur première institution.

L'Eglise le sait, elle le voit avec plaisir, et Dieu ne récompensera pas avec moins de libéralité le sacrifice inspiré par l'amour que celui qui était commandé par le vœu, pour ce qui concerne les membres de ces Communautés.

Ce que nous venons de dire des Congrégations *à vœux simples,* en France, peut servir à calmer les inquiétudes de certaines Supérieures en matière de pauvreté. En effet, quoi qu'il en soit du passé, le vœu n'étant reçu aujourd'hui par l'Eglise que comme simple, la seule obligation qui pourrait exister dans ces Congrégations, *en dehors de ce que comporte le vœu simple,* est une obligation de *règle,* ou plutôt un pieux usage. C'est la pratique parfaite de la vertu de pauvreté, mais non la matière nécessaire du vœu, qui ne peut les obliger au delà des intentions de l'Eglise. Le désir de s'obliger à cette pratique rigou-

reuse de la pauvreté et le soin d'y conformer leur vie, compenseront devant Dieu le mérite propre du vœu ; et c'est ce qui doit les attacher toujours davantage à ces observances aussi respectables par l'exemple des saints qui les ont gardées, que précieuses à cause des fruits excellents qu'elles produisent.

Une Religieuse qui, sachant que ses vœux ne sont acceptés que comme des *vœux simples,* voudrait aggraver ses obligations, ne le pourrait que par un vœu *privé* et *personnel ;* il ne faut pas le faire sans permission. Ce vœu serait susceptible de dispense, ou pourrait être annulé.

Art. IV. — **Du soin et de la gestion des biens temporels dans les Communautés.**

Puisque par le vœu de pauvreté le Religieux se dépouille de ses biens, une première question se présente naturellement.

§ I. — A qui appartiennent les biens des Communautés Religieuses ?

Pour le mieux comprendre nous dirons d'abord ce que l'on entend par les *biens de l'Eglise* et les conditions requises pour que certains biens soient censés appartenir à l'Eglise.

On appelle biens *de l'Eglise* ceux qui lui ont été donnés, soit pour subvenir à ses charges et à ses besoins, soit pour être employés au service de Dieu, à son culte, soit enfin pour soulager les différentes nécessités des membres de Jésus-Christ. Cette destination toute sainte, est une sorte de *consécration* que l'on fait de ces biens à Dieu. De profanes qu'ils étaient et propres à servir à toutes sortes d'usages, ils deviennent *sacrés* et ne peuvent désormais être employés que dans l'intérêt du but que se sont proposés les donateurs.

Offerts à Dieu, ils lui appartiennent à un titre particulier et nouveau ; s'en emparer injustement, les détourner de leurs usages, ce serait un vol sacrilège et une sorte de profanation. Ce qui est vrai pour l'Eglise Romaine est également vrai pour les Eglises particulières, les Evêchés, les Paroisses, les Séminaires.

Que faut-il pour qu'un bien quelconque soit censé appartenir à l'Eglise? Il faut que le corps moral auquel il est affecté, quelle que soit sa condition spéciale et son nom, qu'il s'appelle Communauté, Séminaire, Collège, Hôpital, Confrérie, Conservatoire, Institut religieux, etc., peu importe, appartienne lui-même à l'Eglise, c'est-à-dire, qu'il ait été établi canoniquement, et doive ainsi son existence soit à l'autorité diocésaine, soit au Saint-Siège. Telle est, d'après l'enseignement des auteurs, la condition essentielle pour qu'un objet soit réputé *bien de l'Eglise* et soit censé lui appartenir. (Card. de Luca, *de Alienat. Disc.*, I, n° 12.)

Il nous sera facile maintenant de répondre à

cette question : *A qui appartiennent les biens des Communautés religieuses ?* Nous répondrons : 1° Ils appartiennent à Dieu parce que tout est à lui, et aussi parce qu'ils ont été consacrés à son service d'une manière particulière.

2° Ces biens appartiennent à l'Eglise, puisque *l'Œuvre, la Société, la Maison* auxquels ces biens sont donnés dépendent elles-mêmes de l'Eglise et que c'est elle qui en établissant et érigeant canoniquement ces Sociétés, ces Couvents, leur assure une existence régulière aux yeux des fidèles (Card de Luca, ibid.)

3° Ils appartiennent en troisième lieu, *aux Œuvres, aux Communautés* auxquelles ils sont affectés comme à des personnes morales. Ce n'est point aux Supérieurs de ces maisons, ce n'est point aux individus qui les composent, c'est à la Communauté. Et cette doctrine est celle du Concile de Trente (Sess. XXII, c. II). L'Erection du Couvent, l'établissement de la Société, de l'Œuvre, faits par l'*Ordinaire* ou en vertu de l'*autorité apostolique*, sont la condition essentielle pour que l'Institut, l'Œuvre, le Couvent soit censé appartenir à l'Eglise. Partout où elle existe, les biens sont à l'Eglise. Là où elle ferait défaut, ces biens ne seraient pas censés appartenir à l'Eglise. Nous avons répondu à la première question, venons à une seconde.

§ II. — A QUI APPARTIENT L'ADMINISTRATION DES BIENS QUE POSSÈDENT LES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES.

C'est aux Communautés elles-mêmes qu'il appartient d'administrer leurs biens. C'est un droit que possède toute Communauté, dit Suarez. par cela même qu'elle est Communauté ; or il n'y a aucune raison pour en priver la Communauté religieuse, puisque ce droit n'est pas contraire au vœu de pauvreté ; ce qu'il démontre très solidement (Tom. IV, *de Relig.*, Trait. VIII, l. II, c. 2). Il établit que la Communauté ne reçoit pas ce droit d'ailleurs ; il ne lui est pas concédé par le Souverain-Pontife ; elle le possède, parce qu'elle est *Communauté* constituée : ce droit réside, non dans un individu en particulier, mais dans la Communauté, en tant que Communauté. Cependant son exercice doit être confié soit à un, soit à plusieurs de ses membres, qui s'en acquittent selon les *conditions déterminées par la Règle*. Et cela s'applique non seulement aux Communautés où les vœux sont *solennels*, mais aussi à celles où l'on ne fait que des vœux *simples*.

Les Supérieurs, ou les membres des Communautés chargés de l'administration des biens temporels, s'acquittent de cet office, comme les *mandataires de la Communauté ;* ils ne sont pas maîtres de ces biens, mais ils doivent se conformer dans leur gestion aux Règles de l'Institut. à ce qui a été décidé dans le Chapitre. C'est pourquoi les Supérieurs, quand il leur appartient de décider la question, ne

le font pas sans recourir à leurs consulteurs. Dans les Communautés de femmes, il est assez ordinaire qu'on ait recours pour remplir ces fonctions à quelqu'un du dehors, ecclésiastique ou laïc ; elles n'y sont pas obligées cependant. Cet administrateur dans ce cas est choisi par la Communauté, mais il doit être approuvé par l'*Ordinaire*. (Craisson.)

Voici les principaux actes qui rentrent dans l'administration des biens temporels.

1° *Acquisition à titre gratuit*, c'est-à-dire *donations* ou *legs*. — La donation est un acte par lequel le *donateur* se dépouille définitivement et irrévocablement d'un objet, en faveur du *donataire* qui l'accepte.

Les *legs* ou *donations par testament*.

2° *Les acquisitions à titre onéreux*. — Achat d'*immeubles*, de *rentes*, ou de *mobilier*.

3° *Aliénations*. — On entend par là tout acte par lequel on transmet à un autre la propriété d'une chose moyennant un certain prix. Il peut être question d'immeubles, de rentes, ou de mobilier.

4° *Echanges*. — C'est un contrat par lequel les parties s'engagent à se donner réciproquement une chose pour une autre.

5° *Emprunts*, *actions judiciaires*, *transactions*.

6° *Des actes conservatoires*. — Ils ont pour but d'empêcher un droit de permuter et ont pour objet les prescriptions, les hypothèques.

7° *Contributions*. — Les Communautés même autorisées n'en sont pas exemptes. Il y en a de différentes sortes.

Contribution *personnelle* ;

Taxe mobilière ;
Impôts sur les *portes et fenêtres ;*
Impôt foncier.
Contribution des *patentes* lorsque ces Communautés tiennent une école libre.

Taxe *des biens de main morte,* pour remplacer les droits de mutation ou de succession dans les Communautés reconnues par le Gouvernement et constituant une personne morale avec pouvoir de posséder.

Quant à la manière d'accomplir ces différents actes qui rentrent dans l'administration des biens il faut distinguer. Les Communautés en France, sont de deux sortes, ou *autorisées* par le Gouvernement ou non *autorisées.* Celles qui sont *autorisées* par l'Etat doivent se conformer aux prescriptions et se soumettre aux formalités indiquées par la loi. On les trouve suffisamment résumées dans l'ouvrage de M. Craisson, *Des Communautés religieuses à vœux simples,* p. 405-415.

Pour les Communautés qui ne sont pas autorisées, elles ne peuvent rien, comme Communautés, puisqu'elles ne sont pas reconnues par l'Etat. Les actes d'administration qui les concernent se présentent alors comme des actes individuels, faits par le propriétaire, ou en son nom, et restent dans la condition de ceux accomplis par tout autre citoyen.

Ces Communautés ne peuvent rien recevoir, comme Communauté, pas même une allocation qui leur serait affectée par un Conseil général à titre de secours ou d'encouragement. (Décision ministérielle, 1818. — Craisson. p. 405.)

Les biens qui appartiennent à ces Communautés reposent sur la tête d'un ou plusieurs prête-noms, Religieux ou non. On choisit pour cela des personnes sûres qui n'aient pas d'héritiers nécessaires et appartiennent à des familles vraiment chrétiennes, consciencieuses et honorables.

Aussitôt que ces biens sont placés sur la tête de ces personnes, elles font un testament ou une vente, disposant de ces biens en faveur d'un ou de plusieurs autres membres de l'Institut qui présentent les mêmes garanties et possèdent extérieurement au nom de la Communauté, dans le cas où le premier serait enlevé par une mort subite et inattendue.

De cette sorte, les Communautés administrent leurs biens sans que le Gouvernement ait à s'en mêler. Bien entendu qu'elles n'ont pas à payer la contribution imposée aux autres Communautés reconnues par l'Etat sous le nom de *Taxe des biens de main morte*.

On le comprend, l'administration temporelle de ces Communautés est affranchie des nombreuses entraves et des formalités embarrassantes qu'elle doit subir dans les Communautés autorisées. Mais dans bien des cas, il sera prudent de consulter un homme versé dans la connaissance des lois et vraiment consciencieux. Et dans toutes les questions un peu importantes, ces Communautés recourront avec avantage au Supérieur ecclésiastique, sans l'approbation duquel on ne devrait prendre aucune détermination grave, surtout s'il s'agissait de soutenir un procès.

§ III. — DE L'ALIÉNATION DES BIENS DANS LES ORDRES RELIGIEUX.

Les biens des Congrégations ou Communautés religieuses appartiennent, avons-nous dit, non aux personnes qui en ont l'administration, ou aux Supérieurs de ces Congrégations, mais aux Congrégations, aux Communautés elles-mêmes; et c'est à ces Communautés, et non aux membres, que l'on doit restituer ce qui leur aurait été enlevé. (*Conc. de Trent.*, Sess. XXII, c. II, *De Refor.*)

L'Eglise est la gardienne naturelle et la protectrice de ces droits, Elle confie l'administration de ces biens aux Supérieurs de ces Communautés qui doivent se conformer aux Règles de leur Institut, et se conduire dans la gestion ou l'administration comme les mandataires et les représentants de la Communauté ou Congrégation, mais ne peuvent s'en attribuer en aucune façon la propriété. (Suarez, *De Relig.*, tr. VIII, liv. II, ch. XXVI, n° 2.)

Cependant l'Eglise ne confère pas tout pouvoir en cette matière aux Supérieurs des Communautés et Congrégations. En vertu de l'autorité dont elle jouit sur les personnes religieuses, et s'inspirant du désir d'assurer l'emploi légitime et convenable des biens consacrés à Dieu et aux bonnes œuvres, elle a expressément défendu l'aliénation des biens des Eglises ou Communautés, sans en avoir demandé l'autorisation au Saint-Siège. (Extrav. *Ambitiosæ.*)

Par ordre d'Urbain VIII, un décret de la Sacrée-

Congrégation, interprète du Concile de Trente (1624), renouvela et amplifia les dispositions contenues dans la Constitution de Paul II.

1. *Qu'est-ce qui est interdit par ce décret et la Constitution précitée?*

D'aliéner les biens *immeubles* et les *meubles précieux,* ou de faire tout *autre pacte* en vertu duquel le domaine *est transféré.* De consentir des rentes *perpétuelles* ou *viagères*, et des *hypothèques*. De passer des *baux de location* et de *fermage* pour une durée de plus de trois ans. De concéder des *fiefs*, des *emphythéoses*.

2. *A qui ces actes sont-ils interdits?*

Aux Chapitres Généraux et Provinciaux, aux Abbés Généraux et tous autres Supérieurs réguliers quelconques, de tout Ordre, Congrégation, Société ou Institut que ce puisse être, existant dans toute l'Europe.

3. *Sous quelles peines?*

Sous peine de privation de toute voix active et passive.

— De la privation de tout office.

— De l'inhabileté perpétuelle à tout nouvel emploi.

De plus les actes, ci-dessus prohibés, sont déclarés nuls et de nul effet *ipso jure.*

4. *Quelles sont les conditions à remplir pour faire tacitement et validement ces actes?*

Le consentement du Chapitre ou du premier Supérieur.

La permission du Saint-Siège, c'est-à-dire de la Congrégation des évêques Réguliers.

L'utilité évidente de l'Eglise ou du Monastère.

Observez 1° qu'il s'agit ici d'immeubles d'une certaine valeur ou de meubles précieux... Il est assez reçu qu'un objet dont la valeur n'excéderait pas cinq cents francs, ne tombe pas sous cette prohibition, et l'Evêque pourrait en autoriser l'aliénation.

2° Une vente est réputée *utile,* quand elle est avantageuse à la Communauté, à plus forte raison si elle devenait *nécessaire* ou pour payer les dettes, ou pour faire des constructions indispensables, ou pour l'entretien du personnel.

3° On n'est pas obligé de recourir à Rome s'il y avait *urgence, et grave inconvénient* à subir en attendant. (S. Liguori, liv. IV, n. 187, not. 6.)

4° Les fonds dont la Communauté a la libre disposition peuvent être placés par elle sur l'*Etat,* sans avoir recours à la Congrégation. Si ces fonds étaient donnés *pour acquérir des immeubles,* ou provenaient d'immeubles vendus sous la *condition d'être remplacés par d'autres immeubles,* on devrait se conformer aux intentions indiquées. Il semble néanmoins que les Communautés pourraient, en attendant l'occasion, acheter des *rentes sur l'Etat,* qu'elles peuvent toujours facilement vendre. La Sacrée-Congrégation paraît préférer pour les Communautés au prêt à intérêt, l'achat de *rentes sur l'Etat.* (V. *Anal.,* col. 2110 du liv. XXXVII, n° 66.)

5° *Quels sont les Religieux atteints par les lois de l'Eglise ? Sont-elles encore en vigueur ?*

La conduite que tient la Sacrée-Congrégation des Réguliers quand elle est consultée sur cette matière suppose que ces Règlements de l'Eglise n'atteignent

pas seulement les Religieux proprement dits, ou les Instituts dans lesquels on émet des vœux solennels, mais encore les Congrégations religieuses à vœux simples. C'est ce qui résulte, d'une réponse de la Sacrée-Congrégation à des Religieuses de Clermont (en 1820), citée par M. Craisson (p. 391-292) ; de l'observation faite en 1862 sur les Constitutions d'un Institut établi en France, parce qu'il n'y était fait aucune mention de la permission du Saint-Siège pour aliéner les biens du couvent; enfin de la prescription faite en 1863 aux Religieux de Senanque de se conformer à ces lois de l'Eglise. (V. *Anal.*, liv. LIV, col. 2050 et LVI, col. 2311.)

A l'appui de ce sentiment nous ajoutons que les raisons principales qui motivent ces dispositions pleines de sagesse, existent aussi bien pour les Congrégations que pour les Ordres. L'Eglise a voulu prévenir l'abus que pourraient faire quelques Supérieurs de Communautés des biens dont ils ont l'administration, s'ils avaient pleine liberté de les aliéner. Elle a voulu assurer par sa sollicitude et sa vigilance, l'accomplissement des intentions qu'ont eues les Fondateurs et Bienfaiteurs de ces Communautés. Rien de plus légitime et de plus raisonnable. Nous regardons ce sentiment comme certain quand il s'agit de Congrégations qui ont eu recours au Saint-Siège pour l'approbation de leurs Règles, car elles entrent ainsi d'une manière plus positive sous sa jurisdiction immédiate.

Nous n'oserions pas nous prononcer d'une manière si catégorique, s'il s'agissait de *Congrégations* qui relèvent entièrement *de l'Ordinaire* et ne sont

pas encore censées connues à Rome, car alors l'Evêque est leur premier Supérieur.

Mais ces lois de l'Eglise sont-elles en vigueur partout? L'usage contraire ne forme-t-il pas quelque part une sorte de prescription contre l'obligation qu'elles imposent?

M. Bouix (*De jure Regul.*, t. II, 203) affirme que la permission dont il s'agit, n'est demandée nulle part *hors de l'Italie*, et que la loi en question n'est pas obligatoire ailleurs. Cette assertion nous paraît trop générale pour les raisons apportées ci-dessus.

Néanmoins on lit dans Saint Liguori (liv. IV, n° 187, not. 1) que le théologien *Delbone* observe *avec le commun des Docteurs*, que la Bulle *Ambitiosæ*, n'est admise qu'en peu d'endroits en ce qui concerne *les peines* qu'elle décerne aux délinquants; et que pour ce qui regarde sa *force obligatoire*, il faut consulter *l'usage des lieux*.

Nous conseillons fortement aux Supérieurs des Congrégations religieuses de s'adresser dans ces circonstances à l'Evêque, qui saura s'il faut recourir à Rome; et qui est le juge naturel et nécessaire de l'opportunité de ces aliénations et contrats, dans les cas où l'on ne serait pas obligé de recourir au Saint-Siège.

§ IV. — CE QUI DOIT ÊTRE OBSERVÉ DANS LES COMMUNAUTÉS DE FEMMES

Nous venons de dire qu'elle est l'obligation pour les Communautés religieuses, qui ne sont pas entiè-

rement sous la juridiction de l'Ordinaire, de recourir à la Congrégation des Réguliers, toutes les fois qu'il s'agit d'aliéner des biens immeubles afin d'en obtenir la permission nécessaire.

Quant à l'*administration proprement dite,* des biens de la Communauté, l'Evêque a droit d'exiger qu'on lui en rende compte chaque année. Il n'exerce ce droit à l'égard des Communautés exemptes que comme délégué du Saint-Siège. (*Bulle Inscrutabilis*, Grégoire XV.)

Il est assez convenable que dans ces Communautés, on ne fasse rien de grave et d'important en ce qui concerne le temporel, sans avoir pris l'avis de l'Evêque ou de celui qui le représente. Néanmoins l'Ordinaire doit éviter, d'après la Sacrée-Congrégation, de s'immiscer dans l'administration, mais se contenter de la surveiller. Voici ce qu'elle écrivait à un Evêque en 1825. — « En ce qui concerne l'état économique du monastère, il semble juste que conformément à leurs Règles et constitutions, l'administration temporelle soit rendue aux Religieuses. Et pour qu'elle soit bien réglée elle devra être exercée par la Sœur Assistante, secondée par la Trésorière, avec obligation de rendre compte chaque mois à l'Abbesse, en plein chapitre, et sous la défense expresse d'entreprendre dans le cours de l'année des dépenses extraordinaires de constructions, ou autres, sans l'avis préalable et le consentement de votre Seigneurie... observant d'ailleurs la constitution de Grégoire XV, qui fait règle en pareil cas. » (V. *Analect.*, Liv. XXXVI, col. 2093.)

En général, une Supérieure animée de l'esprit

d'humilité et d'obéissance, se fera un devoir de consulter, dans les circonstances un peu importantes, placements d'argent, acquisitions, etc., etc., ceux qui sont ses conseillers naturels, et les Evêques laisseront d'autant plus volontiers les Communautés agir librement qu'ils seront tenus plus exactement au courant des affaires.

CHAPITRE II

DU VŒU DE PAUVRETÉ PAR RAPPORT AUX PARTICULIERS

Le vœu de pauvreté est essentiel à l'Etat Religieux, dit le Pape Innocent III. Le renoncement à ce que l'on possédait et la garde de la chasteté, sont liées si étroitement à l'état Régulier et à la Règle monacale que le Souverain Pontife ne peut pas en dispenser. *Abdicatio proprietatis et custodia castitatis ita annexa est statui monachorum et regulæ monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit dispensare* (1). Ce n'est point assez, en effet, pour constituer l'Etat Religieux de pratiquer la vertu de pauvreté; il faut s'y être obligé par vœu (2). Ce vœu cependant peut recevoir plus ou moins d'étendue et imposer des obligations plus ou moins rigoureuses ; on comprendra facilement la raison de ces variétés si on se rappelle que le vœu étant un acte libre de la volonté, on peut s'imposer plus ou moins d'obligations, et que la propriété renfermant bien des degrés distincts et des actes différents, on peut s'interdire par le vœu tel acte, tel degré de propriété, sans s'interdire les autres. D'ailleurs les Ordres

(1) C. VI. *De statu mon.*
(2) S. Thom., q. CLXXXIII, art. 1.

divers ayant des fins si différentes et des ministères si variés, doivent aussi avoir, et des vœux plus ou moins rigoureux, et des Règles plus ou moins sévères, surtout en ce qui concerne la pauvreté ; les moyens devant être proportionnés à la fin.

1° Le droit de posséder est le fondement de tout acte de propriété, c'est aussi la dernière chose dont on se dépouille ; l'inhabileté à posséder et à acquérir, résultant des vœux, est donc le plus haut degré de pauvreté : elle ne convient généralement qu'aux vœux solennels. L'Eglise l'a cependant attachée quelquefois au vœu simple de Religion (1). 2° On peut, sans s'élever si haut, renoncer aux biens que l'on possède ou que l'on pourrait recevoir, en conservant cependant le pouvoir radical de posséder, c'est ce qui se pratique dans beaucoup de Congrégations religieuses. 3° On peut aussi renoncer simplement à l'usage et à l'administration des biens que l'on possède, sans se dépouiller de la propriété ni de la faculté de recevoir, soit que l'on conserve cette propriété toute sa vie, sauf à en disposer un jour en faveur de qui bon semblera, soit que l'on doive faire cette disposition dans un intervalle de temps fixé, et selon la volonté des Supérieurs, comme il est en usage en d'autres ordres ou Congrégations. 4° On pourait même ne s'obliger par le vœu, qu'à garder certaines bornes dans la possession et l'usage des biens. Comme nous ne connaissons pas de Communauté qui restreigne la pauvreté dont elle fait profession, jusqu'à ce point, nous

(1) Greg. XIII, Bull. *Ascendente.*

n'en parlerons pas, et nous ne considèrerons que les trois autres espèces (1).

Le premier degré de pauvreté, en privant du pouvoir radical de posséder, interdit par conséquent tous les autres actes de propriété. Ainsi le domaine, l'administration, l'usage, l'acquisition, la disposition, tout est défendu à ceux qui ont fait le vœu de pauvreté dans ce sens ; le second degré, en laissant subsister ce pouvoir radical, enlève tout le reste ; le troisième degré, en laissant subsister la propriété, interdit seulement l'usage, l'administration, la disposition libre, suivant les différents sens qu'on y attache dans les différents ordres, car ce troisième degré peut renfermer plusieurs variétés. Nous parlerons d'abord des obligations communes à tous ceux qui font profession de pauvreté, en exposant ce qu'impose le vœu fait dans le sens le moins rigoureux. Nous indiquerons ensuite les obligations propres aux autres espèces de vœu ; ainsi se trouveront naturellement posées les limites respectives qui les séparent et les distinguent les unes des autres.

ART. III. — **Du vœu de pauvreté par lequel on ne s'interdit que l'usage libre et l'administration de ses biens.**

Nous parlerons successivement, 1° de l'acte de propriété interdit par cette espèce de vœu ; 2° de la

(1) *V.* Suar., *de Relig.*, liv. VIII, ch. VII, n. 7, 8, 9.

permission qui empêche l'acte de propriété d'exister; 3° des différentes manières d'exercer l'acte de propriété interdit par ce vœu; 4° de ce qui est permis au religieux qui conserve le domaine de ses biens; 5° des obligations propres à ceux qui doivent renoncer un jour à ce domaine et à cette propriété.

§ I. — DE LA NATURE DE L'ACTE DE PROPRIÉTÉ ET DE CE QUI LE CONSTITUE

Le caractère propre et la marque distinctive de la *propriété*, c'est le pouvoir de *disposer librement et indépendamment* d'un objet, de s'en servir, de le donner, de l'aliéner à son gré, (Suar., III, VIII, II) d'en disposer comme en étant le maître absolu, sans avoir besoin de recourir à la volonté d'autrui, et par conséquent, en Religion, indépendamment de la volonté de ses Supérieurs, et sans permission obtenue de l'autorité légitime. Car, dès lors qu'il y a permission émanée de l'autorité, c'est au Supérieur qu'il faut attribuer l'action et non à la personne qui lui est subordonnée; celle-ci n'agit plus d'après sa volonté propre, mais bien d'après la volonté de son Supérieur; elle n'agit plus comme personne libre et indépendante, en maître absolu, en propriétaire; il n'y a donc plus acte de propriété.

Quel que soit le sens dans lequel on entend le vœu de pauvreté en Religion, la personne qui le fait s'interdit nécessairement, dans une mesure déterminée, ces actes de propriété, et s'impose des limites dans l'exercice du pouvoir qu'elle avait de

disposer des choses temporelles qui lui appartenaient, en sorte qu'elle ne peut plus, après le vœu, tout ce qu'elle pouvait auparavant. Il y a, comme nous l'avons dit, plusieurs degrés, et on peut donner à un engagement, libre de sa nature, plus ou moins d'étendue ; mais on se restreint toujours plus ou moins dans le pouvoir de posséder.

Le dernier degré du vœu de pauvreté, tel qu'on le fait en Religion, consiste à s'interdire l'usage libre des biens dont on conserve encore le domaine, mais dont on ne peut plus, après le vœu, se servir sans permission : vous vous êtes réservé le pouvoir de disposer de ce qui vous appartient et de ce qui pourra vous appartenir un jour ; vous avez le droit, si la Règle vous le donne, de faire cette disposition comme vous l'entendrez ; mais vous ne pouvez rien vous appliquer à vous-même, rien consacrer à votre usage de ce que vous possédez, sans la permission de votre Supérieur. Si la Règle ne vous permet de faire cette disposition que dépendamment de vos Supérieurs pour ce qui regarde le temps et la manière, et que telle ait été l'obligation que vous vous êtes imposée par le vœu, vous êtes obligé, par le vœu de pauvreté, de vous tenir dans cette dépendance, et de ne rien faire sans permission, même pour vous dépouiller de vos biens. Mais dans ces deux cas vous pouvez posséder, vous pouvez acquérir ; vous possédez même par le fait les biens auxquels vous n'avez pas renoncé, et cela sans péché, puisque vous n'avez pas voulu vous priver de ce droit ni vous dépouiller de la propriété. Ainsi cet acte de propriété n'est pas contraire à votre vœu,

parce que son objet n'a pas été compris dans l'engagement que vous avez contracté, ou plutôt il en a été positivement exclu. Ce n'est donc pas tout acte de propriété, mais celui-là seulement qu'on s'est interdit par le vœu, qui est défendu au Religieux, parce qu'il est le seul qui soit opposé aux engagements pris. C'est de cet acte de propriété uniquement que nous voulons parler ici, et sans nous occuper encore de marquer les limites et d'assigner l'étendue des obligations contractées par le vœu de pauvreté émis dans les différents sens que nous avons indiqués, nous disons seulement qu'on pèche contre le vœu toutes les fois qu'on *agit en maître, sans dépendance et sans permission, dans la disposition des choses qui sont la matière du vœu que l'on a fait.* C'est ce qui est assez évident, puisque c'est là précisément ce que l'on a prétendu s'interdire.

§ II. — DE LA PERMISSION QUI EMPÊCHE L'ACTE DE PROPRIÉTÉ D'EXISTER

Puisque c'est par la permission du Supérieur que s'établit cette subordination de la volonté de l'inférieur à celle du Supérieur qui exclut l'acte de propriété, et que c'est l'absence de cette permission qui, laissant l'inférieur indépendant, le constitue par cela même propriétaire, contrairement à ses vœux, il importe beaucoup de connaître quand existera cette dépendance que nous disons être nécessaire, et quelle est la permission qui excuse du péché contre le vœu de pauvreté. On en distingue

de plusieurs sortes. Elle peut être en effet, quant à la *forme*, *expresse, tacite ou virtuelle, présumée,* et quant à la *substance juste ou injuste, valide ou invalide*. Voyons quelle est celle qui met à l'abri du vice de propriété ; et d'abord examinons 1° la permission quant à la *forme*.

I. *Permission expresse*. La permission est expresse lorsque le Supérieur, par un acte formel, permet de faire telle action déterminée. Que cette permission soit suffisante (nous la supposons juste et valide pour le fond), c'est ce qu'il est inutile de prouver; c'est, de toutes, la mieux conditionnée; si elle ne suffisait pas, nulle ne suffirait. Par cette permission, le Supérieur approuve l'action de son inférieur, l'adopte et la fait sienne : soumise à un principe plus élevé qui peut la régler et même pourrait l'empêcher, cette action cesse d'être exclusivement propre à l'inférieur ; elle peut, elle doit même être attribuée au Supérieur, puisque c'est de lui qu'elle dépend et qu'elle découle ; ainsi attribue-t-on à juste titre au maître d'écriture les caractères formés par l'enfant dont il tient et dirige la main (1).

II. *Permission tacite*. La permission tacite ou virtuelle est celle qui est contenue dans une permission expresse ou dans quelque acte formel qui, de sa nature ou par l'usage, est censé renfermer telle permission. Ainsi, par exemple, 1° la permission expresse de faire une action qui de sa nature est complexe et en entraîne nécessairement beaucoup d'autres, renferme la permission de faire

(1) Suar. III, VIII, xi. — S. Lig. IV, 14, etc.

tout ce que cette action suppose ou demande, tout ce qui se rattache à cette action, soit par la nature même des choses, soit par la coutume de l'Ordre et les usages reçus. 2° La permission d'atteindre la fin renferme la permission tacite d'employer les moyens nécessaires et employés ordinairement pour l'obtenir. 3° Si le Supérieur me donne ou me permet de recevoir des objets qu'il sait ne pouvoir m'être d'aucune utilité et n'être bons qu'à être distribués, il m'accorde tacitement la permission de faire cette distribution (1) : cette permission suffira pour distribuer ces objets au dehors ; mais pour les Religieux, comme ils ont besoin de permission pour recevoir, ils doivent la demander, à moins pourtant que ces objets eussent été donnés pour être distribués aux Religieux, et que le Supérieur, en accordant la permission de les recevoir ou en les donnant, ne fût censé accorder la permission générale de donner et de recevoir par rapport à ces objets (2) ; car ces deux choses, quoique ordinairement liées entre elles, ne le sont pas nécessairement, et le Supérieur peut accorder la permission de donner, en se réservant d'accorder la permission de recevoir à ceux qui la lui demanderont. 4° Si le Supérieur me permet de recevoir et de garder dans ma chambre des comestibles à mon usage, il me permet tacitement de m'en servir quand je le trouverai à propos. 5° S'il me permet de recevoir quelque argent et que la coutume de la maison soit de l'employer à un usage déterminé, le Supérieur

(1) Sanch., L. VII. Mor. c. XIX. n. 70.
(2) Id., ib., n. 72, 73.

m'accorde tacitement la permission de l'employer pour la même fin ; il faudrait demander une nouvelle permission, si l'usage de cet argent n'était pas déterminé par la coutume de l'Ordre, à moins que cette coutume n'autorisât le Religieux à agir de lui-même et sans autre permission du Supérieur, qui serait alors censé, en donnant l'argent, approuver l'usage qu'on en ferait, quel qu'il fût ou qu'il pût être. 6° Si on me permet de faire un voyage, je puis dépenser, recevoir et donner ce qu'en pareil cas de bons Religieux dépensent, reçoivent, donnent, et je n'ai pas besoin pour cela de permission spéciale (1). 7° Si le Supérieur tolère la coutume établie dans la Communauté de recevoir des objets de peu de valeur sans permission expresse, cette tolérance renferme une permission tacite de recevoir ces objets. 8° Cette même permission est aussi renfermée quelquefois dans le silence du Supérieur qui, présent et témoin de l'action de son inférieur, ne s'y oppose pas lors même qu'il le pourrait facilement (2). 9° On peut encore donner le nom de permission tacite à l'usage généralement établi dans ces Ordres en vertu duquel on regarde comme licite tel ou tel acte. Cet usage autorise souvent dans un Ordre ce qui ne serait pas permis dans un autre (3).

On peut comprendre, d'après ces différents exemples, en quoi consiste la permission tacite : mais cette permission suffit-elle pour excuser du péché

(1) Suar., III, L. VIII, c. xi, n. 6. 7.
(2) S. Lig., IV, xvii. — Bill., t. XIV, dis. 1. 4. — Suar., III, VIII, xi.
(3) Sanch., L. VII. Mor., c. xix, n, 7.

contre le vœu ? Oui : c'est l'opinion commune des théologiens. Ils se fondent sur ce qu'il y a véritablement dépendance de la volonté de l'inférieur à celle du Supérieur, celui-ci ne pouvant raisonnablement permettre une chose sans permettre par là même ce qui en est ou la suite nécessaire, ou l'accompagnement ordinaire, et l'inférieur n'agissant réellement qu'en vertu de cette permission virtuelle et implicite. Le Supérieur pourrait bien, nous l'avouons, exiger quelquefois qu'on recourût à lui de nouveau pour des actions qui sont plus ou moins distinctes de celles qu'il permet formellement ; mais si l'usage ou la nature des choses rend ces actions dépendantes les unes des autres, le Supérieur est censé étendre sa permission à toutes, lorsqu'il ne fait pas d'exceptions. L'inférieur trouve donc encore dans la volonté de son Supérieur un principe extérieur qui lui donne le mouvement ou qui du moins règle, dirige, approuve, adopte celui qu'il se communique lui-même ; il n'agit qu'avec dépendance, et par conséquent il ne dispose pas comme propriétaire.

Il y a néanmoins en cette matière une mesure à garder : ainsi 1° il faut éviter d'étendre la volonté du Supérieur, par l'interprétation qu'on lui donne, au delà de ses véritables bornes. 2° Pour juger qu'il y a permission tacite, il ne faut point s'appuyer sur une coutume introduite par le relâchement, ou propre à y conduire. 3° Le silence des Supérieurs par rapport à la coutume qu'ils paraissent tolérer, ou sur l'action qu'ils n'empêchent point, n'est pas toujours une marque certaine de leur consente-

ment (1) ; car la prudence quelquefois, et quelquefois aussi la faiblesse, leur font fermer les yeux sur bien des abus qu'ils condamnent intérieurement. 4° Quoi qu'il en soit des différents exemples de permission tacite que nous avons donnés et qui sont assignés par les auteurs, on ne peut jamais s'en prévaloir quand la coutume de la Communauté ou les Règles particulières de l'Ordre exigent une permission expresse et formelle.

III. *Permission présumée.* La permission présumée est celle que l'on suppose, parce qu'elle serait probablement accordée si elle était demandée, autant du moins qu'on peut le conjecturer raisonnablement, d'après les dispositions connues du Supérieur. Ainsi, par exemple, le Supérieur, en pareille occasion, me donne toujours et sans difficulté, telle permission ; il est bien probable que si je la demandais aujourd'hui, il ne me la refuserait pas. — Une occasion favorable à vos intérêts ou à ceux de la maison se présente ; elle échappera si, pour en profiter, vous attendez une permission expresse ; il est probable que le Supérieur n'exige pas, dans ces circonstances, que vous ayez recours à lui, au risque de laisser perdre l'occasion favorable. Il est difficile, dans ce moment, de recourir au Supérieur, et la chose est de telle nature, qu'il n'hésiterait pas, on le croit, à donner son consentement : on peut raisonnablement supposer qu'il n'exige pas que l'on demande une permission expresse.

(1) Suar., III, VIII, XI.

Cette espèce de permission suffit-elle pour excuser non seulement du péché contre le vœu mais encore du péché contre la *vertu?* Voici ce que l'on objecte : quoi qu'il en soit de la disposition présente du Supérieur, toujours est-il que la permission n'existe pas réellement, ce semble, lorsque l'on agit ; et que par conséquent on paraît disposer en maître absolu de l'objet que l'on reçoit ou que l'on donne, etc. Cette objection n'est pas, il faut l'avouer, entièrement dénuée de fondement. Néanmoins l'opinion la plus probable, dit Suarez (1), enseigne que la permission présumée suffit à la rigueur pour ne pas pécher au moins contre le vœu, et voici sur quelles raisons s'appuie cette opinion : Il est bien vrai que la permission expresse et formelle n'existe pas, puisque le Supérieur ne pense même pas à la donner et qu'il ignore si l'inférieur en a besoin ; mais la disposition du Supérieur est quelque chose d'existant actuellement, et cette disposition on la connaît : or, quoiqu'elle ne soit pas déterminée présentement par rapport aux différentes demandes qui pourraient être faites, et que la volonté du Supérieur ne se manifeste pas par les permissions qu'il accorderait si elles étaient demandées, cette non-manifestation de ses dispositions ne vient pas du défaut de la volonté qui existe, mais du défaut des demandes qui ne sont pas faites. Du reste, que l'on demande ou non, le Supérieur reste intérieurement disposé de la même manière ; sa volonté générale, pour n'être pas appliquée à tel cas particulier qui

(1) Suar., III, VIII, XI.

n'est point proposé, n'en existe pas moins, et si elle est connue d'ailleurs, on peut la considérer comme contenant virtuellement la permission, comme la cause contient son effet, ou si l'on veut comme l'habitude contient les actes auxquels elle dispose et incline: de la même manière que la charité embrasse tous les hommes, quoiqu'elle ne les connaisse pas tous. Par conséquent celui qui agira dépendamment de cette disposition et de la permission qu'il y voit renfermée comme en germe, n'agit pas en maître absolu, son action est dans un sens véritablement soumise à la volonté du Supérieur, dans la disposition duquel il va chercher, sinon la raison première, au moins la confirmation et la consécration de la sienne; il emprunte le mouvement et l'impulsion de plus haut, ainsi il ne fait pas un acte de propriété.

Observons encore que cette disposition du Supérieur peut avoir différents degrés et fonder d'une manière plus ou moins solide la présomption sur laquelle s'appuie l'inférieur. En effet il est des circonstances où l'on peut prévoir que non seulement le Supérieur donnerait la permission si elle était demandée, mais qu'il serait même bien aise qu'on la présumât; d'autres fois on espère seulement que la permission serait accordée volontiers, si elle était demandée; enfin il peut se faire que l'on prévoie d'après les dispositions connues du Supérieur, que cette permission ne serait accordée qu'avec peine. Quelques auteurs exigent le premier degré pour que l'on puisse en sûreté de conscience agir en vertu de la permission présumée; il paraît

néanmoins certain que le second suffit, et le troisième, suivant de graves auteurs, excuserait au moins de péché mortel contre le vœu (1).

Plusieurs remarques importantes se présentent maintenant à faire en cette matière. 1° Si la permission présumée peut suffire pour exclure le vice de propriété, elle ne suffit pas toujours pour excuser du péché contre la vertu. 2° En mettant à couvert le vœu de pauvreté, elle n'empêche pas toujours de pécher contre l'obéissance ; car on est obligé en Religion de demander la permission en cette matière non seulement afin de ne pas blesser le vœu de pauvreté, mais aussi pour observer la discipline religieuse et satisfaire à la Règle qui exige cette dépendance et cette subordination. 3° Alors même qu'on pourrait recevoir d'après une permission simplement présumée, on n'est pas autorisé pour cela à conserver sans autorisation ce qu'on a reçu, mais il faut recourir à une permission formelle lorsqu'on le peut. 4° On ne saurait se prévaloir de ce que nous avons dit sur la permission présumée et des exemples que nous avons cités d'après les auteurs, pour motiver sa conduite dès lors que la Règle particulière de l'Ordre est contraire, et dans ce cas la présomption ne serait pas fondée, puisque la Règle et les Supérieurs l'excluent et la condamnent. 5° Il ne serait pas raisonnable de présumer *habituellement* la permission sous prétexte que le Supérieur l'accorde en pareil cas ; si cette présomption était recevable, on pourrait presque

(1) S. Lig., liv. IV, xviii. — Bill., XIV, I. dis. 104.

toujours se dispenser de demander des permissions, ce qui est certainement contre la volonté des Supérieurs, et entraînerait la ruine de la discipline religieuse ; ainsi ce que l'on peut dans un cas particulier, on ne le peut pas habituellement, en supposant même les circonstances identiques. Cette présomption n'aurait plus de fondement, elle serait au contraire évidemment opposée aux dispositions des Supérieurs, et la permission n'existant en aucune manière, le vœu serait blessé. 6° Enfin, de tout ce que nous avons dit sur cette espèce de permission, nous pouvons conclure qu'il faut prendre garde de présumer trop facilement la permission, surtout lorsqu'on peut la demander ; que cette présomption serait mal fondée, si elle se reproduisait fréquemment, et que pour prévenir les inquiétudes de la conscience, comme aussi pour augmenter ses mérites, il vaut beaucoup mieux recourir au Supérieur toutes les fois qu'on le peut sans trop de difficulté.

Après avoir considéré les différentes formes que peut revêtir la permission, voyons les conditions qui en affectent le *fond et la substance ;* les permissions ne devant être accordées que selon les Règles de l'Ordre, les Supérieurs ne sont point en cette matière laissés complètement à leur liberté. Leurs pouvoirs ont des bornes qu'ils ne doivent point dépasser : si, tout en respectant les bornes de leur autorité, ils n'agissaient pas prudemment, les permissions qu'ils donnent seraient *injustes :* s'ils dépassaient les limites de l'autorité qui leur est communiquée, les permissions seraient *nulles.*

I. La *permission injuste* est celle qui est accordée sans motifs suffisants. Ainsi, que le Supérieur permette à son inférieur de conserver des choses dont il n'a pas besoin, de faire des dépenses inutiles (on suppose qu'il ne s'agit pas de sommes notables), d'avoir à son usage des objets trop précieux, etc ; ce sont des permissions injustes, lorsqu'il n'y a pas de raisons suffisantes d'ailleurs qui motivent de pareilles concessions. Mais y aura-t-il dans ces cas péché contre le *vœu* de pauvreté ? Non, ni pour l'inférieur, ni pour le Supérieur. L'inférieur, en effet, reste dans la dépendance qui exclut la propriété. Et quant au Supérieur, l'Ordre dont il est le délégué ne prétend pas exiger rigoureusement de lui une dispensation si sage et si réservée que, pour peu qu'il s'écarte de la ligne, il pèche contre le vœu, alors même qu'il s'agit de choses de peu de valeur, et qu'il n'y a pas d'inconvénient grave à redouter (1). Néanmoins le Supérieur en accordant des dispenses ou permissions sans motifs suffisants, et l'inférieur en demandant des choses dont il n'a nul besoin, n'échapperaient pas à quelque faute contre la *vertu* de pauvreté.

Le refus injuste d'une permission demandée n'autorise pas à agir malgré le refus ; il faut se soumettre et obéir, à moins que des raisons graves, de quelque nature qu'elles fussent, n'obligeassent l'inférieur à ne tenir pas compte du refus et à présumer la permission des Supérieurs majeurs, qu'il faudrait alors avertir aussitôt qu'on le pourrait (2).

(1) Suar., III, L. VIII, c, xi, n. 14.
(2) Id., L. V, c. ix, n. 28.

II. *Permission nulle ou invalide.* La permission est nulle, avons-nous dit, lorsque le Supérieur n'a pas le pouvoir de l'accorder. Supposons, en effet que le Supérieur permette, sans raison suffisante, de consommer ou d'aliéner des objets d'une valeur considérable appartenant à la communauté ; comme le pouvoir qu'il a reçu de l'Ordre pour la disposition et l'administration des biens de la maison ne s'étend pas jusque-là, et qu'on n'a pas prétendu l'autoriser à les dissiper, la permission qu'il donnerait serait de nulle valeur et comme non avenue. Le Supérieur, dans ce cas, pécherait contre le vœu, car il n'agirait pas comme délégué de l'Ordre, mais comme propriétaire (Suar., III, liv. VIII, c. xv, n. 4.) et l'inférieur, s'il connaissait la nullité de la permission. blesserait également le vœu ; car une permission nulle est une permission qui n'existe pas. L'action du Religieux n'aurait donc alors d'autre principe et d'autre règle que sa propre volonté ; et, se retrancher derrière une pareille permission, c'est invoquer un fantôme qu'on sait n'avoir aucune réalité.

La permission peut être *nulle* si elle a été obtenue par *fraude, surprise,* ou sur un *faux exposé.*

Une permission obtenue sur un faux exposé, ou parce que l'on a tu des circonstances qu'il importait au Supérieur de connaître (Sanch., VII Mor., c. x, n. 17, 18.) lorsque la fausseté ou la réticence a pour objet des choses qui, connues du Supérieur, l'auraient empêché de donner la permission, est par là même nulle et de nulle valeur ; si la chose cachée ou déguisée n'était pas de nature à empêcher le

Supérieur de donner la permission, et qu'on eût lieu de croire qu'il l'aurait également accordée, elle n'est pas nulle ; mais ces dissimulations et ces détours sont indignes de la simplicité religieuse ; ce sont des mensonges et des péchés plus ou moins considérables. C'est ce que doivent comprendre les religieuses surtout, qui, tantôt par timidité, tantôt par un désir déréglé d'en venir à leurs fins, sont plus portées à ces déguisements et à ces manèges qui leur occasionnent ensuite des scrupules bien fondés. (Conf. d'Ang.) Ce serait évidemment tromper les Supérieurs que de s'adresser successivement à chacun d'eux pour obtenir une partie de ce que l'on désire, par exemple une certaine somme. Il pourrait résulter de toutes ces permissions une somme considérable qu'aucun d'eux n'aurait voulu accorder ; et, dans tous les cas, les Supérieurs seraient très choqués d'une pareille conduite. Pellizarius prétend qu'il n'y aurait pas péché contre le vœu. Nous ne pouvons admettre ce sentiment, si ce n'est dans le cas où l'on pourrait raisonnablement présumer que chaque Supérieur, averti de ce que l'on a déjà obtenu des autres, accorderait néanmoins ce que l'on demande. Dans l'hypothèse contraire, la demande serait subreptice. — En général on ne doit pas demander à un Supérieur local et particulier ce que le Supérieur général ou majeur a refusé ; dans ce cas, au moins, il faudrait avertir celui à qui l'on s'adresse de ce qui a été répondu par le Supérieur majeur, car le refus de ce dernier pourrait être et serait ordinairement pour l'autre un motif suffisant pour ne point accorder ce que

on Supérieur a refusé. Si la pauvreté n'était pas oujours blessée, la Règle du moins serait violée.

Après avoir exposé ce qui constitue l'acte de propriété défendu par le vœu de pauvreté, et indiqué uelle est la permission qui empêche cet acte exister, il nous reste à parler des différentes anières dont on peut exercer l'acte de propriété manquer à son vœu, en agissant indépendamment de la volonté de ses Supérieurs.

Mais comme le vœu de pauvreté est susceptible différents degrés suivant les différents ordres, que les obligations qu'il impose peuvent être lus ou moins étendues, nous examinerons d'abord elles qui sont communes à tous, c'est-à-dire celles ui sont attachées au vœu par lequel on ne se prive ue de l'usage libre de ses biens.

III. — DES DIFFÉRENTES MANIÈRES DONT ON PEUT VIOLER LE VŒU DE PAUVRETÉ QUAND ON NE S'EST PRIVÉ QUE DE L'USAGE LIBRE DE SES BIENS.

On peut pécher contre le vœu 1° *en s'appropriant* une manière quelconque un objet sans permission, *en disposant* de cet objet en faveur de quelque utre personne.

1re *Manière*. En s'appropriant. Ainsi 1° c'est écher contre le vœu de pauvreté, que *de prendre* uelque objet ou de s'en attribuer la possession our en user (1); soit qu'il appartienne à la Com-

(1) Suar., III, *de Relig.*, VIII, ch. VI, n. 1.

munauté, ou à une personne du dehors, ou même qu'il n'ait aucun maître : que ce soit de l'argent, des comestibles, d'autres objets qui se consument ou non par l'usage, qu'on se l'approprie pour s'en servir ou simplement pour en conserver la propriété, peu importe dans le fond. L'usage, en effet, est quelque chose d'estimable à prix d'argent : il peut donc être l'objet du vœu. On ne pourrait pas même appliquer à d'autres fins ce qui a été accordé par les Supérieurs pour un usage déterminé (1) ; il y aurait acte de propriété dans cette disposition indépendante. Ce serait pécher contre le vœu que d'accepter des comestibles pour son usage (2). Non-seulement on pèche en prenant les choses pour en user mais encore en se servant de celles qui sont accordées, avec esprit de propriété, et comme si on en était le maître, *animo domini*. Cette disposition, en effet, n'est plus subordonnée à la volonté des Supérieurs, on ne peut dire que l'on possède avec dépendance. Le péché sera sans doute plus ou moins grave suivant les différentes circonstances ; mais, dans tous les cas, il y a violation du vœu, puisque l'on entre en possession d'un bien temporel et qu'on s'en établit maître de son chef, et sans conserver cette subordination à la volonté du Supérieur, qui seule, comme nous l'avons dit, exclut la propriété. S'approprier un objet, c'est exercer un acte de propriété ; le conserver est également agir en maître ; le vœu est donc violé sous ces deux

(1) Fagund., L. VII *in Decal.*, c. v, n. 37.
(2) Castrop., tr. XVI, Disp. III, p. 21.

rapports (1) : si c'étaient les biens de la Communauté ou ceux d'un tiers qu'on s'appropriât, il y aurait en outre péché contre la justice. Ce n'est pas une excuse suffisante pour justifier le vol fait à la maison, de dire que ces choses sont nécessaires : car cette nécessité donne au Religieux le droit de demander et non de dérober. Ce serait autre chose si le Supérieur négligeait de pourvoir aux nécessités graves de ses Religieux (2).

2° On pècherait contre le vœu de pauvreté *en recevant* quelque chose ou d'une personne de la Communauté ou d'une personne du dehors, soit qu'il s'agisse de la propriété ou simplement de l'usage (3), Le péché cependant serait moins grave, si cet objet devait tenir lieu de celui dont la maison devrait faire la dépense. On ne peut même recevoir, pour la Communauté et en son nom, qu'autant qu'on y est autorisé ; mais dans ce cas on peut ordinairement présumer la permission des Supérieurs ; d'ailleurs on peut toujours, en pareilles circonstances, se regarder comme chargé seulement de leur faire parvenir le don offert à la Communauté, leur laissant le soin de l'accepter, s'ils le jugent à propos. Les personnes religieuses ne peuvent donc rien recevoir les unes des autres sans permission ; cette permission peut être renfermée quelquefois dans celle de donner, accordée à l'une d'entre elles ; le sens de la permission doit se conclure et de la forme dans laquelle elle est accordée, et des objets

(1) Suar., ubi supr.
(2) Conf. d'Ang.
(3) Suar., III, L. VIII, c. XI, n. 42.

qui en font la matière et surtout de l'usage reçu dans la Communauté. Ce ne serait pas pécher contre le vœu, de recevoir une chose dans l'intention de se faire ensuite autoriser à la conserver, pourvu qu'on soit disposé à s'en dépouiller, si le Supérieur le juge à propos, et qu'on ne l'accepte qu'à cette condition : dans ce cas, en effet, on est plutôt dépositaire que possesseur de l'objet, jusqu'à ce que la permission ait été accordée (1) ; il ne faut pourtant en agir ainsi que dans quelques circonstances exceptionnelles.

3° On pècherait contre le vœu de pauvreté *en achetant* sans permission quelque objet, quand même ce serait pour la Communauté ; car c'est s'établir maître de l'argent que l'on dépense, et si c'était pour soi que l'on achètât, on s'établirait maître de l'objet que l'on se procure. Il faudrait néanmoins une matière beaucoup plus considérable dans le premier cas que dans le second pour constituer un péché grave ; de même que si on prenait quelque chose pour la Communauté et non pour soi (2).

4° On pècherait contre le vœu de pauvreté en *conservant* sans permission, et pendant un temps notable, un objet quelconque ; ce qui peut se faire de plusieurs manières. Ainsi on avait la permission pour un temps limité, et l'on ne tient pas compte des bornes fixées ; on avait reçu ou pris quelque chose en présumant la permission, et l'on conserve sans se faire autoriser par le Supérieur ; on avait

(1) Sanch., L. VII Mor., c. XIX, n. 51.
(2) Suar., III, L. VIII, c. XI, n. 30.

reçu ou pris sans aucune permission, et l'on continue à conserver sans faire légitimer cette possession vicieuse dans son origine : dans tous ces cas on reste indépendant de la volonté du Supérieur, et par conséquent on pèche contre le vœu, parce que l'on fait des actes de propriété. Il pourrait arriver encore qu'après une permission formelle et expresse de recevoir, on conservât, non plus en vertu de la permission, mais par esprit de propriété et avec la disposition secrète de ne pas tenir compte de la volonté connue des Supérieurs ; ce qu'on peut reconnaître à ces marques, par exemple, si on dérobe autant qu'il est possible l'objet aux regards du Supérieur et qu'on lui ôte ainsi le pouvoir d'en disposer librement, si on le garde sous clef sans y être autorisé, et pour empêcher le Supérieur de le retirer, etc. Dans ce cas il y aurait péché, puisque, loin de présumer la continuation de la permission, on présume au contraire que le Supérieur est décidé à la révoquer, et qu'on lui enlève le pouvoir de le faire. Il peut même y avoir en cela péché grave, si la matière est considérable. C'est le sentiment de saint Antonin (1), cité par les *Conférences d'Angers* sur les états (2). Il faudrait néanmoins pour cela que l'on crût le Supérieur disposé à enlever l'objet dont il s'agit, et que l'on voulût le garder ainsi contre sa volonté (3).

5° Un Religieux ne peut pas *recevoir* un objet *par forme de dépôt* proprement dit, parce que le dépôt

(1) 3 p., tit. XVI, c. I, § I. — Suar., III, L. VIII, c. XII, n. 6.
(2) Conf. d'Ang. t. V.
(3) Sanch., L. VII, Mor., c. XIX, n. 60.

est un contrat civil, et qu'un Religieux est incapable de tout contrat civil ; la Communauté seule pourrait juridiquement en répondre, et c'est une charge que ne doit pas lui imposer un particulier, sans son consentement (1). D'après la législation actuelle, le Religieux ne serait point incapable de contrat civil, n'étant pas reconnu comme Religieux, mais en recevant de pareils dépôts, il ferait un acte de propriété interdit par le vœu. Il est des théologiens qui ne reconnaissent en cet acte d'autre faute que contre l'obéissance ou les convenances (2).

6° *Les présents* ou dons qui seraient faits à un Religieux sont acquis au monastère : *Quidquid acquirit monachus, monasterio acquirit.* Ce principe qui s'applique dans toute son étendue à ceux qui ont fait les vœux solennels, et qui se sont dépouillés du pouvoir d'acquérir et de posséder, peut s'appliquer souvent même à celui qui à conservé ce pouvoir. Sans doute *l'héritage, le legs* et autres choses de ce genre attribuées à un Religieux qui n'a pas renoncé à tout ce qu'il possède où peut posséder, n'appartiendraient pas pour cela à la Communauté, si c'était à la *personne privée* et non au *Religieux* que le don fût fait ; mais si les circonstances indiquent que c'est au *Religieux considéré comme tel,* au membre de la Communauté que l'on donne, ce n'est pas lui proprement qui acquiert et possède, c'est la Communauté ; c'est ce que savent les personnes du monde, et c'est vraiment à la maison et non à l'individu qu'elles veulent donner

(1) Conf. d'Ang., ib.
(2) Diana. p. 4. tr. IV. Resol. 23.

en pareil cas. Le Religieux pècherait donc contre le vœu, si dans ce cas il acceptait quelque chose pour lui.

7° *Les ouvrages manuels* ou autres des Religieux quels qu'ils soient étant la propriété de la maison, ils n'en peuvent tirer aucun profit, non plus que des fonctions du saint ministère, telles que peuvent être les rétributions des messes, des prédications. Tout ce qui leur est donné appartient à la maison, à moins de disposition contraire ; tout doit être remis au Supérieur, les présents faits au Religieux, ceux même qu'il ne reçoit pas à titre d'honoraires, ce que lui donnent ses parents, etc. (1).

8° On pèche contre la pauvreté en *empruntant* quelque chose ou d'une personne de la maison ou d'une personne du dehors ; car, par cet emprunt, ou l'on devient propriétaire de la chose prêtée, ou du moins l'on en a l'usage, et cela sans permission, nous le supposons ; donc il y a acte de propriété. Il est des objets de peu de valeur, des instruments divers et autres choses de ce genre que l'on est dans l'usage de se prêter entre Religieux ; dans ce cas il y a permission tacite ou présumée, si les Supérieurs et les règles ne s'y opposent pas. Emprunter des personnes du dehors est ordinairement une chose plus grave que d'emprunter des personnes de la maison, parce que les Supérieurs sont censés s'y opposer davantage ; d'ailleurs, la Communauté aurait à craindre quelquefois les inconvénients dont nous parlions à l'article des dépôts (2).

(1) Clem. VIII, Bull. 20, *Nullus*, an. 1624.
(2) Suar., III, L. VIII, c. XI, n. 44.

9° On ne peut, sans blesser la pauvreté, *s'approprier le fruit des épargnes* qu'on aurait faites sur ce que la Communauté donne pour l'entretien, ou sur le produit de son travail. Tout ce qui est superflu doit être remis aux Supérieurs ou dépensé selon leur agrément. Permettre ces réserves serait introduire de grands désordres dans une Communauté : l'avarice, la jalousie, les épargnes sordides, les superfluités, les coteries seraient le résultat ordinaire de cette liberté.

II. *Manière*. On péche contre le vœu de pauvreté en *disposant* de quelque chose sans permission en faveur de qui que ce soit. On peut disposer d'un objet ou l'aliéner de plusieurs manières :

Ce serait pécher contre le vœu que de faire à ses parents ou à d'autres personnes la remise d'une pension, rente, ou somme quelconque qu'ils sont chargés de payer au Religieux (1).

On pècherait aussi contre le vœu en emportant sans permission dans une autre maison ce que les Supérieurs avaient accordé pour l'usage du Religieux dans la première ; à moins que l'intention des Supérieurs ne fût connue et qu'une permission générale, ou au moins tacite, ne justifiât cette conduite.

Ainsi, 1° on pècherait contre le vœu en *donnant* quelque objet que ce soit à un Religieux ou à une personne du dehors ; on est coupable dans les deux cas, quoique ce soit un moindre mal, toutes choses égales d'ailleurs, de donner aux personnes de la maison qu'à celles du dehors, la Communauté souf-

(1) Const. Clem. VIII, *de Largit. muner.*

frant alors un moindre dommage, et le Supérieur n'étant pas censé s'y opposer aussi fortement. Que l'on donne des biens de la Communauté ou de ceux d'un tiers, c'est toujours une injustice qui, dans le premier cas, revêtirait la nature du sacrilège, à ne considérer que la matière et sans faire encore attention au Religieux qui viole son vœu (1).

On comprend que nous ne voulons pas parler ici des biens que le Religieux, d'après la nature du vœu de pauvreté qu'il a émis, pourrait encore posséder ; car, ainsi que nous le dirons plus bas, si ses règles lui permettent de faire cette disposition quand et comme il le voudra, sans avoir besoin d'un nouveau consentement du Supérieur, il ne pèche nullement : si ses règles l'obligent à demander la permission, il doit le faire, et pèche en ne le faisant pas ; ses dispositions cependant seraient valides, alors même qu'il manquerait à sa Règle.

Mais que dire des choses qui sont à l'usage du Religieux ? ne peut-il pas faire quelques épargnes dans le but de *faire ou des aumônes ou des présents ?* Pour résoudre ce doute, distingnons deux manières dont la Communauté peut pourvoir aux besoins des Religieux : en effet, ou elle lui assigne chaque jour une quantité déterminée d'aliments et autres choses de ce genre pour sa nourriture et son entretien, quantité au-delà de laquelle elle ne lui doit plus rien, en sorte qu'il est libre de se pourvoir ailleurs, si ce qu'on lui donne ne lui suffit pas, et

(1) Sanch., L. VII, Mor., c. 20, n. 7.

de disposer du superflu, si ce qu'on lui donne est trop abondant ; ou bien la Communauté, sans déterminer aucune quantité fixe, fournit en général à tous les besoins du Religieux. Dans le premier cas, le Religieux reçoit, pour ainsi dire, la propriété de ce qui lui est assigné chaque jour ; il peut épargner ce qu'il voudra et disposer de son superflu en faveur des pauvres ; il y a permission tacite de la part des Supérieurs ; il ne pourrait pas néanmoins épargner pour thésauriser ; car les Supérieurs ne veulent et ne peuvent même pas l'autoriser à cela. Dans le second cas, il ne peut disposer, en aucune sorte, de ce qu'il ne consomme pas, car l'intention des Supérieurs est qu'il use des choses qu'on lui donne autant qu'il croit en avoir besoin ; l'inférieur à droit à cela, mais son droit ne s'étend pas plus loin ; le reste appartient à la Communauté et ne peut être aliéné sans son consentement. Ce que nous venons de dire des choses consacrées à l'entretien du Religieux, il faut le dire également de l'argent qu'on lui donnerait pour faire un voyage ; la même distinction doit s'appliquer à ce cas, encore faudrait-il excepter l'argent qu'on lui aurait fourni par précaution et pour les évènements qui pourraient survenir. Nous supposons néanmoins, en donnant ces décisions, que les Règles particulières de l'Ordre ne renferment rien qui y soit contraire. Pour ce qui regarde les présents, Clément VIII, dans une bulle, défend aux Religieux d'en faire sans le consentement de leurs Supérieurs ; il ne permet de s'autoriser de la permission tacite ou présumée que pour des présents de peu de valeur ;

encore faut-il que par la nature de ces présents, et le motif que l'on se propose ils soient propres à porter à la piété et qu'ils soient faits principalement au nom de la maison, qui doit en avoir le mérite aux yeux de ceux qui les reçoivent.

2° On pèche contre le vœu de pauvreté *en vendant* ou *échangeant* quelque objet, sans permission ; car la vente, l'échange sont alors des actes de propriété : l'échange en général n'est pas une chose aussi grave que la vente, et même entre Religieux d'une même maison, les échanges de petits objets peuvent être quelquefois permis par l'usage ou le Supérieur. Il n'en est pas de même de la vente ; elle est strictement interdite et avec les personnes du dehors et avec celles de la maison. Le Religieux ne se justifierait pas en disant que c'est pour la Communauté qu'il fait ce contrat, car il ne s'en établit pas moins maître de l'objet qu'il vend, ou de la chose qu'il échange. Il faut en dire autant du Religieux qui, après avoir reçu la permission générale de vendre au nom de la Communauté, hausserait ou baisserait les prix de son chef, et ne resterait pas sous ce rapport dans la dépendance des Supérieurs, ou ne suivrait pas la ligne qu'ils lui auraient tracée. C'est ce qui peut arriver facilement dans les hospices où l'on vend des objets de pharmacie, et dans les autres Communautés religieuses où la maison met à profit l'industrie et le travail de ses membres ; dans les pensionnats pour les fournitures des élèves ; si les Supérieurs, dans ces cas, ne fixent point en détail le prix de chaque objet, il faut du moins qu'ils expriment la pensée d'après laquelle on doit

se diriger, et que les inférieurs cherchent à entrer dans l'esprit des Supérieurs et à suivre la direction qui leur est indiquée ; c'est ce qui leur sera facile de faire, s'ils ont soin de rendre compte de leur conduite et de faire ainsi approuver la marche qu'ils suivent (1).

3° On pèche contre la pauvreté en *prêtant* quelque objet : en effet, prêter est un acte de propriété ; il y a bien de la différence entre prêter aux personnes de la maison, et prêter aux personnes du dehors. Dans le premier cas, il n'y a rien ou peu à perdre pour la Communauté, tandis qu'il peut en arriver autrement pour le second ; dans la plupart des maisons religieuses une permission tacite ou présumée peut excuser ces sortes de prêts entre Religieux, lorsqu'il s'agit de choses usuelles et de peu de conséquence ; il faut cependant suivre en cela l'usage et ne pas se permettre ces prêts, si la Règle ou la coutume s'y oppose. Mais s'il s'agit de prêts faits à des personnes du dehors, le péché peut être facilement grave ; la valeur de l'objet prêté, les garanties du recouvrement, le temps plus ou moins long accordé pour cela (2), telles sont les considérations qui peuvent servir à décider si la faute est mortelle ou du moins si la matière est considérable. On comprend aisément qu'aujourd'hui surtout les prêts ne sont pas sans danger, et comme ce serait à la Communauté à supporter les dommages qui résulteraient de ces prêts imprudents, on pècherait dans le cas dont il s'agit, et en exerçant un acte de

(1) Vid. Suar., III, L. VIII, c. xv, n. 9.
(2) Sanch., L. VII, Mor., c. xix. n. 64.

propriété, et en exposant la Communauté à des pertes considérables, tandis qu'en prêtant aux personnes de la maison, on ne pècherait que de la première manière (1). Lessius (2) dit qu'on est tenu alors à restituer, parce qu'on a usé de ces objets contre l'intention du Supérieur.

4° On pècherait contre le vœu de pauvreté en laissant *perdre ou détériorer,* par sa faute, les objets que l'on a reçus pour son usage ; il arrive, en effet, souvent que l'on a beaucoup moins de soin dans la Religion des choses dont on se sert que de celles que l'on possédait dans le monde ; il devrait en être autrement, puisque dans le monde ayant la propriété des objets que l'on perdait, on ne faisait tort à personne par son incurie, tandis qu'en Religion on n'en a que l'usage ; d'ailleurs, l'Etat Religieux qu'on a embrassé et les vœux qu'on a faits ne sont-ils pas un engagement à pratiquer la vertu de pauvreté plus parfaitement que dans le monde ? Tel laisse ses vêtements se détériorer faute de soins, brûle ses souliers pendant l'hiver, etc., qui, s'il était obligé d'en faire la dépense, y regarderait de plus près. On pèche souvent contre la pauvreté en cette matière, il n'est même pas rare que la matière soit considérable, heureusement l'inadvertance vient excuser en partie et empêcher la faute d'être grave. Le soin que l'on doit avoir des objets dont on se sert en Religion, doit être le même qu'une personne prudente en aurait dans le monde ; si le vœu de pauvreté que l'on a fait doit rendre encore plus

(1) Id., ib., n. 65.
(2) Liv. II, c. XLI, n. 78.

circonspect, d'un autre côté, la condition du Religieux, qui est comparé à l'enfant dans la famille, empêche que sa négligence ne soit aussi grave (1). Refuser un don qui serait offert pour la maison serait pécher contre la charité, à moins que des raisons légitimes ne justifient ce refus de la part de l'inférieur (2).

5° On pècherait également en *laissant perdre ou détériorer* les objets confiés à ses soins. Ainsi, un cuisinier qui laisserait gâter ses provisions ; un dépensier qui laisserait aigrir le vin, un économe qui, par sa négligence, se mettrait dans la nécessité d'acheter des objets de mauvaise qualité ou de payer beaucoup plus cher ce qu'il ne s'est pas donné la peine de procurer dans le moment favorable ; une personne, chargée d'acheter pour la maison, qui se laisserait tromper dans le prix par sa faute ; un linger qui, par sa négligence, laisserait les vers ronger les habits, etc., pourraient pécher grièvement contre le vœu ; il faut en dire autant de la plupart des offices. Ces personnes, en effet, n'ont que l'administration des objets qui leur sont confiés ; la Communauté les charge d'en avoir soin et d'en disposer pour le bien de ses membres, ils doivent remplir ses intentions. Observons néanmoins, qu'elle ne demande rigoureusement d'eux qu'un soin raisonnable ; une diligence ordinaire suffit donc pour qu'ils aient satisfait à leurs obligations. Les pertes que l'on ferait, malgré les précautions prises, ne sauraient leur être imputées.

(1) Suar., IV, tr. VIII, l. II, c. XXVI, n. 7.
(2) Sanchez, lib. VII, *de Matr. disp.*, VI, n. 7.

6° Ce qu'un Religieux ne peut faire durant sa vie, il ne le peut également à sa mort. Ainsi, en dehors des biens dont il aurait pu conserver la propriété d'après la nature de ses vœux, et dont nous parlerons plus tard, il ne peut faire aucune disposition testamentaire touchant les objets qui lui ont été accordés pendant sa vie ; tout au plus il pourrait exprimer son désir par rapport à des choses de peu de valeur en le subordonnant à la volonté du Supérieur qui peut approuver ou non ce désir, attendu que le Religieux n'a vraiment rien qu'il puisse donner. Il faut cependant excepter ses écrits qu'il pourrait donner avant sa mort ; mais s'il n'en a disposé en faveur de personne, nul ne peut s'en emparer. Ce pourrait même être un larcin considérable que de s'approprier les écrits d'un Religieux au préjudice de la maison, qui peut les faire imprimer ou les faire valoir à son profit (1).

7° Quoique généralement, comme nous venons de le dire, le Religieux puisse disposer de ses écrits pendant sa vie, d'après la bulle de Clément VIII, les Supérieurs cependant peuvent avoir quelquefois de bonnes raisons de défendre absolument à un Religieux de disposer des ouvrages qu'il aurait composés, de les rendre publics, de les communiquer ; ceci est alors l'objet de l'obéissance et non de la pauvreté ; mais ce qui fait à la question présente, c'est que le Religieux ne peut point aliéner ses écrits à titre onéreux, vendre ses manuscrits, les céder moyennant telles conditions ; car alors ils deviennent

(1) Conf. d'Ang., V.

estimables à prix d'argent et sont matière du vœu de pauvreté. Il ne peut même pas, selon Passerin (1), donner ses écrits, surtout à des étrangers, sans permission du Supérieur, parce que si ces écrits peuvent être utiles, ils tombent sous le domaine de la Religion qui a droit d'en retirer son avantage spirituel et temporel ; et ce sentiment paraît bien raisonnable, si on considère que ces écrits sont ordinairement le fruit des connaissances acquises aux dépens de l'Ordre, et que le Religieux a consacré à la composition de ces ouvrages un temps qui appartenait à la Religion dont il était membre ; il faut avouer pourtant que cette décision doit être un peu modifiée suivant la nature et la fin de chaque Ordre, ce qu'il demande de ses membres et ce qu'il fait pour leur instruction, etc.

8° Un Religieux à qui les Supérieurs auraient fait apprendre un art pour qu'il l'exerçât au profit de la maison, ne pourrait disposer de son travail que suivant la volonté des Supérieurs, attendu que son industrie est alors le bien de la Communauté, et qu'elle a droit d'en revendiquer les fruits ; mais, si cet art était le résultat de son industrie personnelle, comme s'il était entré en Religion avec le talent de peindre ou de graver, et que la maison n'eût pas besoin de son secours, il pourrait travailler gratuitement pour quelqu'un, pourvu qu'il ne prît rien de la maison pour son travail ; les Supérieurs sont censés consentir à cela, et il ne fait aucun tort à la maison, au lieu que dans le premier cas il la prive

(1) I. I. q. 186, art. 7, n. 410.

d'un gain auquel elle aurait droit. Il est des auteurs qui pensent que même dans le second cas le vœu de pauvreté serait intéressé, fondés sur ce principe : *Que tout ce que le Religieux acquiert, il l'acquiert au monastère ;* car le tableau fait devenant ainsi la propriété de la maison, ne peut, sans permission des Supérieurs, être aliéné (1). On peut à plus forte raison se servir en faveur du prochain, des connaissances particulières que l'on aurait en ce qui regarde la médecine, la chirurgie, le pansement des malades ; ce sont là des actes de charité pour lesquels on ne reçoit rien ; ces sortes de choses n'ont pas de rapport au vœu de pauvreté, et, du reste, si on recevait quelque récompense pour ces services rendus, tout ce qui serait donné appartiendrait à la Communauté et non à l'individu (2).

9° Il faudrait une permission du Supérieur ou la connivence de la Communauté pour excuser du péché contre le vœu de pauvreté le Religieux qui exposerait de l'argent au jeu ; car cet argent, provînt-il de sa pension, appartient à la maison et non à l'individu, et ne peut être aliéné par lui. En supposant que la permission empêchât la violation du vœu, la vertu ne serait-elle pas blessée, et la nature de l'Etat Religieux s'accorde-t-elle bien avec de pareils amusements, même entre Religieux, et quand il s'agirait d'une somme très légère ? Les auteurs des *Conférences d'Angers* ne le pensent pas. Cependant, d'après saint Liguori, le Supérieur peut accorder au Religieux son inférieur la permission d'exposer au

(1) De Lugo., Disp. 5, de Justit., n. 149.
(2) Conf. d'Ang., V.

jeu quelque argent, pourvu que le jeu soit honnête, que ce ne soit pas un jeu uniquement de hasard, que la somme soit modique et que le Religieux n'appartienne pas à un Ordre de l'étroite observance ; il ne le pourrait pas, si la somme était considérable, ou le jeu illicite (1).

10° Un Religieux peut, sans blesser son vœu, accepter une somme d'argent qu'une personne lui donnerait pour être employée à une bonne œuvre désignée par elle ; dans ce cas, en effet, il n'est que le canal et l'instrument de la charité d'un autre ; il ne fait rien en son nom, mais au nom du donateur dont il exécute les ordres (2). Mais si l'emploi de cet argent n'était pas désigné, le Religieux ne pourrait le recevoir que pour en faire déterminer l'usage par son Supérieur ; il pècherait contre le vœu en l'appliquant de lui-même à telle ou telle bonne œuvre en particulier ; car cette application libre serait un acte de domaine et de propriété. Il peut se faire, néanmoins, qu'il ait de ses Supérieurs une permission générale de faire de l'argent que l'on met à sa disposition l'emploi qu'il croira le plus convenable ; mais alors même il faut garder des mesures, et ces permissions générales ne doivent point s'accorder facilement, sans restriction, et pour longtemps. Les Règles particulières de l'Ordre peuvent encore s'opposer quelquefois à ce que l'on se charge sans permission d'une somme d'argent, même pour une bonne œuvre ; par exemple, pour une restitution, etc.

(1) Liv. IV, LI.
(2) *Conf. d'Angers, ib.*

La prudence demande que dans ces cas on agisse avec réserve et circonspection.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des fautes extérieures commises contre le vœu de pauvreté. Nous devons cependant ajouter que l'on pourrait pécher contre ce vœu, non seulement par l'acte extérieur de propriété, mais aussi par la volonté ou le désir d'exercer la propriété, de quelque manière que ce soit, puisqu'on ne peut légitimement désirer de faire ce qu'on s'est interdit par vœu, et que le désir revêt la nature du péché renfermé dans l'acte qui en est l'objet. Ce ne serait néanmoins un péché grave, selon Suarez (1), que lorsque ce désir exposerait à violer le vœu; sans doute, parce que sans cela il est regardé comme un désir conditionnel et inefficace; car s'il y avait pleine et entière volonté, et que d'ailleurs la matière fût considérable, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait pas péché grave, attendu que pour commettre le péché il suffit de le vouloir. Ceci s'applique à toutes les espèces de péchés contre la pauvreté énumérées ci-dessus.

§ IV. — CE QUI EST PERMIS AU RELIGIEUX QUI CONSERVE LA PROPRIÉTÉ DE SES BIENS

Nous venons de voir ce qui est défendu aux Religieux qui par le vœu de pauvreté se sont privés de l'usage libre de leurs biens. Voyons maintenant

(1) III, VIII, ch. VI, n° 2.

ce qui leur est encore permis à raison de la propriété qu'ils conservent.

Nous supposons ici ce qui peut exister dans quelques congrégations, et existe réellement dans plusieurs, qu'on a, en faisant les vœux, conservé entière la propriété d'une partie ou de la totalité des biens qu'on laisse dans le monde, et la liberté d'en disposer quand on le voudra et en faveur de qui on voudra. Dans ce cas, 1°, comme il est évident, on conserve licitement la propriété de ses biens, dont cependant on n'a pas l'usage, ni l'administration. 2° On pourrait même disposer des revenus pour quelque bonne œuvre ou en faveur de quelque personne, puisqu'on s'est réservé le pouvoir de disposer de ses biens, et que ces revenus en font partie. Cependant, dans certains Ordres, on est obligé de disposer de ces revenus d'une manière définitive; et il y a bien des inconvénients à conserver la liberté d'en faire l'application à son gré. 3° On est libre de faire, quand on le veut, ses dispositions et de donner ses biens à qui l'on voudra. 4° On acquiert validement et licitement tout ce qui ne demande pour cela aucun acte formel de la volonté, comme ce qui arrive par succession, testament, legs, etc. 5° On acquiert validement les choses mêmes qui demanderaient, pour devenir propres, un acte de la volonté, comme serait un don offert, non au *Religieux*, mais à la *personne* qui, comme nous le supposons ici, n'est point incapable d'acquérir; dans ce cas, cependant, ce ne serait pas pour lui que le Religieux recevrait, mais pour en disposer, ainsi que de ses autres biens.

selon ses règles. 6° Cette acquisition, même sans permission, serait non seulement valide, mais licite, si, d'après les vœux et les règles, la permission du Supérieur n'était pas nécessaire, ou si, lorsqu'elle est requise, elle avait été obtenue.

On comprend cependant qu'alors même que l'on est libre de disposer de ses biens et des revenus, quand et de la manière qu'on le voudra, il est au moins convenable, pour ne rien dire de plus, de consulter ses Supérieurs; la prudence pourrait, en certains cas, en faire une obligation rigoureuse; toujours elle en fait un conseil; c'est aussi ce que doit suggérer la vertu d'obéissance dans les cas mêmes où, comme nous le supposons, les règles ne prescrivent rien à cet égard : car si elles prescrivaient à l'inférieur de demander conseil à ses Supérieurs, il pècherait contre l'obéissance en ne le faisant pas, vu surtout qu'il s'agit ici d'une chose importante et qui peut avoir de graves conséquences.

§ V. — DES DISPOSITIONS SPÉCIALES IMPOSÉES A CEUX QUI PAR LE VŒU SE SONT ENGAGÉS A DISPOSER DE LEURS BIENS QUAND LE SUPÉRIEUR LE VOUDRA

Mais s'il est des Congrégations où l'on conserve entière et pleine la liberté dont nous parlons, il en est d'autres où elle est plus ou moins restreinte, et dans lesquelles, tout en conservant la propriété de ses biens, on s'engage cependant à en disposer quand les Supérieurs le voudront, et conformément aux Règles de l'Ordre; ainsi en est-il, par exemple, des

vœux des scolastiques faits dans la Compagnie de Jésus. Celui qui a fait ces vœux peut 1° posséder validement et licitement, puisque son vœu ne va pas jusqu'à le priver du domaine de ses biens. 2° Il peut acquérir licitement sans permission, toutes les fois que pour cela il n'est pas nécessaire d'un acte formel et spécial de la volonté. 3° Il peut, dans tous les cas, acquérir *licitement* avec la permission de ses Supérieurs. 4° Il le peut *validement*, même sans permission, puisqu'il ne s'est point privé de ce pouvoir; mais dans ce cas il pècherait contre le vœu en acceptant formellement et par un acte personnel ce qui lui serait offert, car ce serait un acte de véritable propriété.

Du reste, ce Religieux ne peut 1° administrer ses biens sans permission; 2° il ne peut en disposer sans y être autorisé, ce qui doit s'entendre et du fonds et des revenus; 3° il doit faire cette disposition quand les Supérieurs le lui prescrivent ou que la Règle le lui ordonne; il doit enfin se conformer dans cette disposition aux Règles de l'Ordre, et la faire approuver par ses Supérieurs, si leur agrément est requis : ce serait pécher contre le vœu que de violer quelques-uns de ces points, et d'user, pour le temps auquel cette renonciation doit se faire et pour la manière dont elle doit s'effectuer, d'une liberté dont on s'est dépouillé par le vœu. La disposition que l'on aurait faite sans permission serait valide, il est vrai, en ce qui touche la pauvreté; mais le Supérieur, en vertu du pouvoir quasi-paternel qu'il a sur ses Religieux, pourrait la déclarer nulle et la rendre telle, car le Religieux n'a pas le

domaine absolu de ses actes; il est sous l'autorité de son Supérieur comme l'enfant sous celle de son père, qui peut annuler certains actes ainsi que les vœux de ses enfants, lorsque du moins ils vivent sous sa dépendance (1).

Ce serait pécher contre la pauvreté pour le Religieux dont nous venons de parler, que de céder ses biens ou une partie de ses biens en échange d'une pension personnelle qu'il prétendrait toucher et posséder en propre. Cela est évidemment contraire au vœu (2). Il faut en dire autant de celui qui, obligé par son vœu de se dépouiller de ses biens, les donnerait en tout ou en partie à quelqu'un, sous la condition que s'il quitte la vie religieuse, ils lui seront rendus; ce serait là éluder le vœu, et le droit qu'on se réserverait étant quelque chose d'estimable à prix d'argent, il y aurait vraiment possession; on conserverait une espèce de propriété incompatible avec le vœu solennel : cette incompatibilité n'existerait pas, il est vrai, s'il s'agissait de vœux simples; mais il y aurait toujours péché contre la pauvreté, si l'Ordre dans lequel on fait ses vœux exige une renonciation absolue.

Mais que dire de la liberté que les parents laisseraient à un Religieux ou à une Religieuse de prendre à leur compte, chez les marchands, de petites provisions, images, livres, comestibles, etc.? Nous répondons qu'une personne religieuse ne peut user

(1) V. Suarez., t. IV *de Relig.*, liv. IV, c. VI, nn. 11 et 12, où il cite Molina et Lessius, qui regardent même cette disposition comme nulle et invalide de sa nature.

(2) Conf. d'Aug., t. V.

de cette liberté sans l'approbation de son Supérieur : elle ne peut rien recevoir pour elle sans y être autorisée, ni rien prendre pour la communauté sans le consentement du Supérieur, vu surtout qu'en cette occasion les parents n'ont pas l'intention de faire ces présnts à la maison, mais à la personne.

Est-il à propos de renoncer à ses biens aussitôt qu'on est entré en Religion? En faisant abstraction des Règles particulières à chaque Ordre et qu'il faut observer, nous disons que si c'est un acte de générosité pour l'individu de disposer de ses biens sans délai, c'est aussi souvent, de la part des Supérieurs, un acte de prudence de ne permettre pas d'abord ces renonciations : il faut être bien sûr des diopositions de la personne, et avoir de véritables garanties de sa persévérance pour lui permettre de se priver de tout moyen de subsistance, si elle venait à se dégoûter de son état ou à en sortir pour quelque cause; et puisque c'est là probablement une des raisons qui empêchent l'Eglise de reconnaître comme solennels les vœux que font les Religieuses en France, point de doute que cela ne doive mettre les Supérieurs à l'aise sur cet article; ils entreront, ce semble, dans l'esprit de l'Eglise en usant de prudence et de réserve à cet égard. Quelquefois, cependant, cette renonciation est le moyen de prévenir des tentations et de fixer des incertitudes.

Comme, en France, il n'y a, pour les Religieuses, point de vœu qui les rende inhabiles à posséder, c'est-à-dire, qui soit incompatible avec la propriété, c'est assez communément l'usage que la personne qui fait sa Profession s'arrange avec ses parents, et

leur cède ses biens moyennant une dot ou une pension dont on convient; quelquefois, outre la dot ou la pension payable à la communauté, la Religieuse se réserve encore une partie de ce qui lui reviendrait dans l'héritage, et cela, ou d'une manière absolue, ou d'une manière conditionnelle, supposé, par exemple, qu'elle abandonne l'Etat religieux; quelquefois enfin, outre la dot convenue payée à la Communauté, elle stipule avec ses parents une pension qui lui doit être payée à elle-même, et dont elle fera l'usage qu'elle voudra, avec l'approbation, néanmoins, et la permission de ses Supérieurs. On comprend assez que dans les deux derniers cas, elle n'a point à craindre l'inconvénient de manquer de tout, si elle venait à sortir de la Congrégation; mais ce danger ne serait pas prévenu par la seule dot, à moins que de nouvelles conventions entre la Religieuse et la maison n'assurâssent à celle qui sortirait un jour, une partie de la dot payée à la Congrégation; et c'est ce qui se pratique dans quelques Communautés. Quel que soit le moyen que l'on adopte, les Supérieurs de Communauté doivent regarder ce point comme très-important, et prendre autant qu'il est possible les mesures de prudence que suggère la position des Religieuses, leurs inférieures. Il serait bien triste pour des personnes qui ont donné ce qu'elles possédaient à la Congrégation, de passer, après en être sorties, leurs dernières années dans la misère et le dénûment des choses les plus nécessaires à la vie; et le public, qui embrasse toujours le parti des malheureux, en prendrait occasion de critiquer les maisons

Religieuses et de blasphémer contre la Religion elle-même. Il est évident aussi que nous ne prétendons pas obliger les Communautés à rendre ce que peut-être on ne leur a pas donné; à doter, pour ainsi dire, des personnes pauvres qu'elles auraient déjà entretenues à leurs frais plusieurs années. Cela s'applique avec plus de force encore aux sujets dyscoles qui sortiraient de leur propre volonté; la maison a toujours le droit de rentrer dans ses avances et de couvrir ses dépenses. Nous avons voulu signaler ici un danger, afin qu'on le prévienne, car c'est ainsi qu'on entrera dans l'esprit de l'Eglise, et qu'on fera tourner au bien des personnes qui s'engagent dans les différentes Congrégations qu'elle a approuvées, les dispositions si sages qui les empêchent de se lier par des vœux solennels, et qui tendent à leur ménager dans ces temps si critiques et ces circonstances politiques si incertaines, une ressource dans un malheur possible. (Voyez note R.)

§ VI. — DES OBLIGATIONS SPÉCIALES DE CEUX QUI, PAR LES VŒUX, ONT RENONCÉ A TOUT CE QU'ILS POSSÉDAIENT OU POUVAIENT ACQUÉRIR.

Venons en maintenant à celui qui, par le vœu de pauvreté, s'est dépouillé de ce qu'il possédait ou pouvait acquérir plus tard. Aux obligations qui lui sont communes avec ceux qui ont renoncé à l'*usage libre* de leurs biens, voici celles qu'il ajoute : 1° Si le vœu a été émis sans réserve, sans restriction,

d'une manière absolue, et qu'on ait disposé généralement de tout ce qu'on pouvait posséder alors ou recevoir plus tard, le Religieux ne peut, comme il est évident, rien retenir sans péché ; il ne peut faire aucune réserve, aucune convention en vertu de laquelle il conserverait quelque droit ou quelque espérance ; il ne peut non plus rien garder en propre, et tout ce qui lui arriverait par héritage ou autrement est acquis par là même au couvent dont il fait partie, ou à la personne, à la Communauté, à à l'œuvre en faveur de laquelle il en a disposé d'avance. Si ce Religieux recevait plus tard des biens dont il n'aurait pas disposé à l'époque de ses vœux, parce qu'il ne prévoyait pas qu'ils pussent lui advenir, ces biens pourraient être reçus comme appartenant à la Communauté, en vertu de l'intention présumée du Religieux qui, s'il eût pu prévoir le cas, l'aurait ainsi décidé lui-même : d'ailleurs, on peut dans ces circonstances appliquer le principe *quidquid acquirit monachus, monasterio acquirit,* c'est-à-dire, tout ce que le Religieux acquiert est acquis au monastère dont il fait partie; dans les Ordres mêmes où ce principe n'est pas habituellement appliqué, il pourrait l'être dans le cas que nous supposons.

2° Cependant, si le Religieux, en prenant les engagements sacrés du vœu, se réservait quelque partie de ses biens, il les possèderait validement, puisqu'il n'est point privé du pouvoir de posséder ; mais il pècherait contre son vœu qui lui interdit la possession de quoi que ce soit ; de même, s'il venait à acquérir quelque chose, il possèderait validement

ce qu'il aurait acquis, quoiqu'il pèchât également contre son vœu par la même raison (1).

3° La dispense de ces vœux, dans une Congrégation, n'est pas réservée au Souverain-Pontife, parce que ce sont des vœux simples; le Supérieur de l'Institut pourrait donc ordinairement en dispenser pour des raisons majeures, et rendre à l'individu le pouvoir de posséder et d'acquérir licitement; dans ce cas, le vœu pourrait être réduit à la condition de ceux dont nous avons parlé dans l'article précédent.

4° Ce que le Religieux donnerait après les vœux dont nous venons de parler, il le donnerait validement, s'il s'agissait de ses propres biens conservés nonobstant le vœu; cette donation serait nulle s'il s'agissait des biens de la Communauté ou autres, puisque personne ne peut donner validement ce qui ne lui appartient pas; dans le premier cas, comme dans le second, la donation serait illicite et contraire au vœu, puisqu'elle renfermerait un acte de propriété; et le Supérieur pourrait annuler cette donation, quelle qu'en fût la matière, à raison du pouvoir qu'il a sur le Religieux placé sous sa dépendance, comme nous l'avons dit dans le § 5; car si le Religieux, dans le cas que nous supposons, possède validement, malgré son vœu et sans le consentement du Supérieur, les actes de propriété qu'il exercerait sont néanmoins soumis à la volonté des Supérieurs qui peuvent les invalider en vertu du pouvoir de domination dont ils jouissent.

(1) Suar., III, *de Relig.*, l. VIII, c. v, n. 7.

§ VII. — DES OBLIGATIONS SPÉCIALES A CEUX QUI SE SONT PRIVÉS DU POUVOIR DE POSSÉDER ET D'ACQUÉRIR.

Il ne nous reste plus qu'à considérer ce que le vœu solennel de pauvreté vient ajouter aux autres espèces dont nous venons de parler. Deux choses le distinguent particulièrement : 1° l'inhabileté à posséder, à recevoir, à donner, ou l'incapacité radicale dont est frappé, sous ce rapport, le Religieux qui a fait le vœu solennel de pauvreté, 2° La perpétuité de cette inhabileté qui résulte de la solennité du vœu (1).

Quoique le premier effet soit ordinairement le caractère exclusif du vœu solennel, il est attaché quelquefois au vœu simple de Religion. C'est ce que fit autrefois Paul V à l'égard des Clercs réguliers des écoles pies qui, ne faisant que le vœu simple de pauvreté, furent déclarés inhabiles à posséder tant qu'ils feraient partie de la Congrégation. Cet Institut fut plus tard élevé au rang des Ordres religieux par Grégoire XV, et leurs vœux par conséquent sont maintenant des vœux solennels. Cet effet est aussi attaché aux vœux simples des coadjuteurs, formés dans la Compagnie de Jésus, comme l'enseigne Sanchez (2).

Ces vœux n'en restent pas moins distincts des

(1) *Voyez* note *B*.

(2) Lib. VII Mor., cap. XVIII, n. 24. — Ex const. Soc., p. 6, c. II, § 12 et Bull. Greg. XIII.

vœux solennels, puisque, les premiers n'étant pas perpétuels d'une manière absolue, cette inhabilité peut être enlevée avec le vœu, ce qui n'existe pas pour le vœu solennel qui est irrévocable (1).

Le Religieux, par ce vœu, ainsi que dans les vœux simples que nous venons d'indiquer, ne se contente pas de se priver des biens qu'il possède et de ceux qu'il pourrait acquérir un jour, de se dépouiller de ce qu'il a et de qu'il pourrait avoir, mais il se prive du pouvoir même de posséder et d'acquérir ; il ne se contente pas de donner les fruits, de couper même les branches et le tronc, il arrache jusqu'aux racines qui pourraient produire de nouveaux rejetons. Ainsi, celui qui recevrait quelque chose d'un Religieux Profès, se devrait regarder comme obligé à restituer ce qu'il en a reçu, puisque ce Religieux ne peut ni posséder, ni donner, par conséquent, quoi que ce soit en son nom. Le Religieux Profès ne peut point disposer de ses biens après ses vœux ; il n'y a d'exception qu'en faveur de celui qui aurait des enfants dans le monde ; il peut diviser son héritage entre ses enfants, et même réserver quelque chose au Monastère, lorsqu'il n'a pas fait ces dispositions avant la Profession. Un tel Religieux ne peut pas renoncer après sa Profession à une pension, une rente, etc., qu'il aurait réservée au Monastère, parce qu'après ces vœux cette pension, cette rente ne lui appartiennent plus, elles appartiennent à la maison qui seule peut renoncer à ses droits (2). Ces Religieux

(1) Suar., III, l. II, c. XII, n. 4, 8.
(2) Conf. d'Ang.

sont toujours capables de recevoir une donation entre vifs, un legs fait en leur faveur, parce que dans ce cas ce n'est point proprement à l'individu, c'est à la Communauté que l'on donne (1). 2° Ce vœu étant solennel ne peut recevoir de dispense que du Souverain-Pontife, qui peut par conséquent accorder au Religieux la permission de faire son testament même après ses Vœux, mais cette permission est révocable jusqu'à la mort du testateur. Il peut aussi dispenser des effets qui résultent de la solennité du vœu, et le réduire à la condition du vœu simple; il pourrait même, dans un cas particulier, dispenser entièrement du vœu de pauvreté, en laissant subsister les autres.

On comprend sans que nous le disions, que ce vœu renferme toutes les obligations propres aux espèces inférieures dont il a été question, et qu'il leur ajoute celles que venons d'indiquer.

§ VIII. — DE LA DISPOSITION QUE L'ON DOIT FAIRE AVANT LA PROFESSION, DES BIENS QUE L'ON POSSÈDE OU QUE L'ON ESPÈRE.

On peut considérer trois sortes de biens : 1° Ceux que l'on possède et dont on est déjà maître; 2° ceux qui peuvent être donnés ou légués dans la suite et qui revêtent, en quelque manière que ce soit, la nature de donation: 3° ceux qu'on espère posséder un jour, tels que ceux qui composent l'héritage

(1) Conf. d'Ang.

paternel. C'est sous ce triple rapport que nous devons envisager la question.

1° Il ne saurait y avoir aucune difficulté pour les biens qu'on possède actuellement et dont on est le maître. On peut avant de faire sa Profession en disposer librement pour la personne, la communauté ou l'œuvre pie que l'on voudra. Il est plus parfait de les distribuer aux pauvres, suivant le conseil de Notre-Seigneur : « *Allez, vendez ce que vous possédez, donnez-en le prix aux pauvres, et venez, suivez-moi.* » (Matth., XIX, 21.) Cependant diverses considérations peuvent exiger d'autres dispositions. Si les parents sont pauvres eux-mêmes et qu'ils aient besoin de secours, ils doivent passer avant les autres. Mais quelle que soit la condition ou la fortune de la famille, il est bien rare qu'elle ait à regretter, au point de vue pécuniaire, de voir un de ses membres embrasser l'Etat Religieux. Généralement la renonciation doit précéder la Profession. Elle ne se présume pas, mais doit être prouvée par des actes authentiques. (*Act. S. Sed.*, VI vol., p. 404.)

Si le Profès n'avait pas disposé de ses biens avant sa Profession, les biens dont il est alors le maître, passent à ses héritiers naturels, lorsque l'Ordre ou la Communauté est inhabile à succéder d'après ses Constitutions ; ils passeraient à la maison ou à l'Ordre dans lequel la Profession a été émise, si cette inhabileté n'existait pas. (*Vid. P. Vœx. Soc. J. Epitome canonica, etc.*, c. V, § 2, n. 46. — *Act. S. Sed.*, VI vol., p. 404.)

2° Il n'y a pas de difficultés non plus touchant les

donations ou legs qui peuvent être faits dans la suite au Religieux ; car il peut les recevoir même après sa profession, d'après Ferrari. (V. *legatum,* nº 88, 89.) Cet auteur cite une foule d'autorités, et s'appuie sur plusieurs textes du droit canon, lesquels supposent évidemment cette doctrine comme certaine. Cependant, pour plus de clarté, examinons les trois hypothèses possibles : ou le Religieux n'a disposé en aucune sorte de ses biens éventuels, ou il en a disposé en faveur de la Communauté, ou enfin il en a disposé autrement.

Dans le premier cas, ce qui a été donné ou légué appartient à la Communauté, car celui qui lègue au Religieux prétend donner à la Communauté et non à l'individu, qu'il sait bien être ordinairement incapable de le posséder. Il n'est pas même besoin de l'acceptation du Religieux pour que la Communauté acquière la propriété de ces biens, lorsqu'il s'agit d'un Ordre habile à succéder, et que le Profès n'a fait aucune disposition contraire avant ses vœux. (P. Vœx, ib., 47.) De plus, la condition apposée à la donation, portant que dans sa vie il aura la jouissance de ce qui est donné, cette condition, dis-je, est regardée comme nulle et non avenue, parce qu'elle est contraire à la nature des vœux, (Ferrari, V. *legatum,* n. 88.) et la Communauté entre immédiatement en possession de ce qui serait donné au Profès qui ne peut posséder quoi que ce soit, même pendant un instant. (Id., ibid.)

Dans le second cas, la Communauté entre en possession du legs en vertu des dispositions faites par le Religieux. Celui-ci en effet n'étant pas inha-

bile à recevoir ces sortes de biens de la manière et dans les cas qu'on vient de dire, il peut les céder d'avance dans le cas où ils lui seraient donnés, et il ne fait injure à personne par cette disposition.

Dans le troisième cas, la Communauté n'aurait pas droit à ce legs, le Religieux l'ayant fait à un tiers. La Communauté y perdrait, mais la chose s'exécutant conformément aux Règles, l'Ordre est censé approuver tacitement cette disposition, quoiqu'elle ne soit pas en sa faveur.

Nous avons dit que, si le Religieux n'avait pris aucune détermination sur ce point avant sa profession, les biens donnés appartiendraient par le fait à la Communauté dont il est membre, à moins, faut-il ajouter, qu'en vertu des Constitutions de l'Ordre, elle fût inhabile à recevoir la donation ou le legs, ce qui peut arriver en certaines circonstances, surtout dans les Ordres où l'on professe une pauvreté plus rigoureuse, et s'il s'agit de donations considérables.

Mais que penser des donations ou legs qui se composent de biens fonds et d'immeubles, lorsqu'il s'agit d'un Ordre qui est inhabile à posséder ces sortes de biens ? Dans ce cas, dit Suarez, on peut toujours convertir en argent par la vente, un bien fonds, un immeuble quel qu'il soit, et les Ordres mêmes qui ne pourraient, d'après leurs Constitutions, posséder des biens immeubles, peuvent recevoir ces sortes de donations, parce que la possession transitoire d'un immeuble qu'on n'accepte que pour le vendre, n'est pas contraire à cette espèce de pauvreté. (Suar., *relig.*, III. lib. VIII. c. XVII, n. 19.

20, 21, 22, 23, etc.) Telle est la pratique à suivre dans les legs qui ont pour objet des biens immeubles, suivant le sentiment commun des canonistes, dit le même auteur. (Ibid., nº 21.)

3º La difficulté n'existe donc proprement qu'à l'égard des biens qui peuvent venir en héritage, qu'on ne possède pas encore, et qu'on ne possèderait un jour qu'à titre de succession et d'hérédité et non à titre de donation.

Dans l'intérêt de la clarté et de la brièveté, nous nous contenterons ici de résumer ce qui est admis généralement et ce qui peut être suivi dans la pratique.

1º La difficulté n'existe que lorsqu'il s'agit pour le Religieux de faire les vœux solennels ou la Profession ; car jusque-là il conserve le droit d'acquérir et de posséder, comme aussi de donner et d'aliéner.

2º Il est des Religieux qui, parvenus à l'époque où ils doivent prendre leurs derniers engagements et faire leurs vœux solennels, désirant aider leur Communauté, ou consacrer à des œuvres importantes pour le salut des âmes la fortune dont ils doivent hériter, et ne pouvant néanmoins compter sur les dispositions de leurs parents, demandent aux Supérieurs de retarder leur profession, afin de conserver plus longtemps le pouvoir d'acquérir et de posséder, par conséquent de donner, auquel on renonce par les vœux solennels. C'est au Supérieur à juger si ce motif est suffisant pour justifier le retard de la Profession. Il ne suffirait pas pour les autoriser à prendre l'initiative de cette mesure.

3º Il est de parents qui, sachant l'effet de la

Profession, n'en tiennent pas compte dans leurs dispositions testamentaires et veulent que l'héritage soit partagé entre tous les enfants par portions égales, sans avoir égard à la qualité de Religieux ; la loi les y autorise elle-même, puisqu'elle ne reconnaît pas les vœux, ni leurs effets. Dans ce cas qui équivaut à une donation faite à la Communauté, le Religieux peut accomplir extérieurement tous les actes nécessaires et remplir les formalités prescrites par la loi, comme s'il possédait réellement.

4° Le Religieux peut disposer de ce qu'il espère avoir en héritage, en faveur de la Communauté ou pour d'autres bonnes œuvres, mais *avec le consentement de ses parents.* Il est évident que *si ce consentement persévère,* si la volonté des parents persiste, elle supplée à l'impuissance où serait le Religieux de transférer le domaine de biens qu'il ne possède pas quand il en dispose et dont il ne peut plus disposer quand ils lui arrivent ; ce sont les parents dans ce cas qui donnent.

Nous disons : *si ce consentement persévère,* car si après avoir consenti à cette proposition les parents changeaient d'avis, attendu que les biens leur appartiennent et qu'ils en restent les maîtres, la disposition faite par le Religieux perdant son fondement nécessaire, n'aurait elle-même plus de valeur.

5° Cependant si les parents, en donnant leur consentement, avaient *réellement voulu s'obliger,* qu'il y eût eu de leur part une *promesse sérieuse* et qu'elle eût été acceptée, ils ne seraient pas libres de reprendre leur liberté. Mais dans ce cas comme dans le précédent, c'est leur volonté qui constitue le droit

de la Communauté, ce ne serait pas la disposition, la renonciation du Religieux.

6° Il faut en dire autant si le Religieux avait persuadé à ses parents de payer une somme déterminée, ou d'assurer une pension, une rente, pendant un temps plus ou moins long, à la Communauté, à la condition qu'il renoncerait à tout ce qu'il pourrait prétendre ou espérer d'eux. Ici encore ce sont les parents qui s'obligent volontairement, le Religieux ne pourrait rien imposer de semblable. Mais la nécessité où il est de disposer de ces biens avant de faire sa profession justifie l'arrangement qu'il propose et qui est ordinairement avantageux aux deux parties. (Pirhing, liv. III, titul. XXXI, sect. II, n° 8.)

7° D'après le même auteur, le Religieux pourrait validement disposer à l'avance en faveur d'une Communauté, d'une bonne œuvre ou des pauvres, de l'héritage des biens qui lui arriveront avant sa mort et sa profession. Mais cette disposition suppose que, lorsqu'il reçoit ces biens, il peut encore posséder et aliéner. Il peut donc ratifier cette donation anticipée, et c'est de là qu'elle tire sa force. Ce cas, par conséquent, rentre dans ce que nous avons observé d'abord au 2°.

8° En dehors du consentement de ses parents ou des propriétaires légitimes des biens que le Religieux espère, la disposition qu'il ferait de ces biens éventuels, serait nulle et de nulle valeur. En voici la raison : on ne peut donner ce qu'on n'a pas, or, le Religieux dont il s'agit avant sa profession ne possède rien, comme nous le supposons, et après sa profession il n'a plus le pouvoir de disposer, il

est devenu inhabile à posséder et par conséquent à transmettre la propriété d'aucun bien. (Pirhing, *ubi supra.*)

9° Il est, nous le savons, des théologiens estimables (*Castropalaus,* tract. XVI, disp. I, part. XVIII, n° 5... part. XV, n° 4 — *Pellizarius,* tr. II. c. XIV, n° 22, 26) qui enseignent que la renonciation aux biens que l'on peut espérer après la mort de ses parents faite avant la Profession, si elle est faite en faveur d'un corps religieux, lui transfère un véritable droit sur ces biens. D'un côté, le Religieux, disent-ils, fait une renonciation dans un temps où il peut la faire validement, et le corps religieux peut ainsi acquérir un droit réel sur ce qui fait l'objet de la renonciation. D'un autre côté, ce corps peut entrer en possession des biens qui lui ont été donnés, quoiqu'ils ne viennent qu'après la profession : car, s'il en hérite alors, ce n'est pas en vertu d'un droit que lui confère actuellement le profès, mais en vertu d'un droit que ce dernier lui a conféré avant de faire sa profession, droit qui, comme il est évident, n'est point détruit par les vœux solennels.

On pourrait peut-être dire encore : la loi civile, en France, assurant aux enfants une part aux biens de leurs parents qui ne peuvent les déshériter, et ne connaissant point les vœux ni les effets qu'ils produisent, ne peut-elle pas être considérée comme créant pour les enfants un véritable droit à leur légitime, droit qui n'est pas *in re,* mais *ad rem?* Cette disposition de la loi ne donne-t-elle pas le caractère de droit à ce qui ne serait sans cela qu'une espérance plus ou moins incertaine? Cette portion

de biens, quels qu'ils soient, dont je ne puis être privé, n'est-elle pas pour moi, dès à présent, malgré les chances de mort qui me menacent et la possibilité de l'anéantissement total de la fortune de mes parents, quelque chose qui représente une valeur réelle, et peut, par conséquent, être la matière d'une stipulation qui ne fait tort à personne et n'est prohibée par aucune loi canonique ?

Nous laissons à d'autres le soin de décider ce qu'il peut y avoir de solide dans ces deux arguments. L'opinion émise par Castropalaus et Pellizarius n'est pas généralement admise. Pour ce qui concerne la loi civile en France, on pourrait trouver étrange que d'une part, nous refusions à la loi le pouvoir de rendre impossibles les vœux solennels, en empêchant le Religieux de renoncer au droit de propriété ; et que de l'autre, nous nous appuyions sur cette même loi pour prétendre que le Religieux, même après sa profession, conserve la propriété de ses biens.

§ IX. — DE LA DISPOSITION DE SES BIENS DANS LES CONGRÉGATIONS A VŒUX SIMPLES

Ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent de la disposition des biens qui peuvent arriver par droit de succession, ne regarde que les Religieux qui font les vœux solennels et n'est point rigoureusement applicable aux personnes qui ne font que des vœux simples. En effet, les vœux simples ne privent pas du droit de posséder, et la loi civile qui

ne reconnaît pas les vœux. ni leurs effets, conserve le droit du Religieux à l'héritage paternel, plutôt qu'il ne l'infirme. Ce religieux pourrait, il est vrai, faire avec ses parents les conventions qu'il croirait utiles ; mais il n'est pas réduit à cette nécessité pour sauvegarder ses droits. S'il est louable de se dépouiller de tout ce que l'on possède pour suivre de plus près Jésus-Christ pauvre, la *prudence* et la *charité* peuvent exiger qu'on ne le fasse pas ; la prudence, à cause de l'instabilité des choses publiques ; la charité, parce que l'intérêt spirituel des parents, quelquefois même leur intérêt temporel, demanderaient que le Religieux ne fût pas dépourvu de tout moyen de venir à leur seeours. C'est une raison suffisante pour ne rien faire à la légère et sans conseil. L'Eglise, nous l'avons déjà dit, non seulement ne désapprouve pas ces sages tempéraments, mais même les facilite.

Il nous reste à résoudre quelques questions touchant la pauvreté, qui n'ont pas trouvé leur place naturelle dans ce que nous avons dit ; nous achèverons par là d'éclaircir cette matière importante et difficile.

§ X. — DE LA NATURE ET DE LA GRIÈVETÉ DES FAUTES COMMISES CONTRE LE VŒU DE PAUVRETÉ

1° Le vœu étant un acte de Religion par lequel on renonce, en vue de Dieu, soit à l'usage, soit à la propriété de ce que l'on avait et pouvait avoir, soit même au pouvoir radical de posséder et d'acquérir,

suivant l'étendue qu'on a donnée à sa promesse, celui qui le viole commet un sacrilège ; car il s'approprie une chose qu'il avait consacrée à Dieu. Ce péché de sacrilège existe dans tout acte de propriété interdit au Religieux (1).

2° Il y aurait, en outre, un péché contre la justice toutes les fois que par cet acte de propriété, on s'attribuerait ou l'on aliènerait les biens d'autrui, soit qu'ils appartinssent à la Communauté ou aux étrangers, puisque par là on disposerait d'un bien dont on n'est pas le maître (2). Ce second péché ne se trouverait pas dans l'acte de celui qui, possédant encore quelque chose, en disposerait sans permission, quoiqu'il y ait péché, lorsque ses Règles l'obligent à ne faire cette disposition que dépendamment des Supérieurs. Ce péché d'injustice revêtirait encore la nature de sacrilège, si l'on usurpait ou si l'on aliénait les biens de la Communauté, qui sont regardés comme chose consacrée à Dieu.

3° Pour que les péchés contre le vœu soient graves, il faut, comme pour les autres péchés, matière grave et plein consentement.

4° S'il s'agit du péché contre le vœu, on peut regarder comme grave la matière qui serait suffisante pour un péché mortel, si après avoir fait vœu de la donner aux pauvres, on la retenait. Suarez assigne la valeur de quatre francs comme constituant une matière grave (3).

5° S'il s'agit du péché contre la justice, lorsqu'il

(1) Sanch., l. VII Mor., c. xx, n. 7.
(2) Id., ib., n. 2, 5.
(3) *De Relig.*, III, VIII, vi.

a lieu à l'égard des personnes du dehors, ce qui est nécessaire pour constituer le péché mortel dans le vol ordinaire suffit également ici : s'il s'agit de la Communauté, il faut avoir égard à son état temporel, à la nature de l'objet que l'on s'approprie, aux Règles spéciales propres à l'Ordre (1).

Plusieurs auteurs ont prétendu que le Religieux pouvait en ceci être considéré comme l'enfant dans la maison paternelle, et que pour le Religieux, comme pour celui-ci, il fallait une plus grande quantité pour que le péché fût mortel. Les parents, en effet, ne sont point aussi exigeants sur cet article à l'égard de leurs enfants qu'envers les étrangers ; mais ce sentiment, comme le remarque saint Liguori, ne paraît pas bien fondé, et la comparaison est défectueuse. En effet, 1° l'enfant est capable de posséder, il doit même un jour entrer en possession des biens paternels, tandis que le Religieux ne peut rien avoir, au moins d'une manière indépendante, et il n'a aucune espèce de droit pour l'avenir sur les biens du monastère ; 2° l'enfant n'est retenu que par le lien ordinaire de la dépendance envers son père, tandis que le Religieux est lié par l'obligation des vœux, et retenu par le frein des Règles (2) ; 3° le père peut être porté à excuser son enfant, mais le Supérieur ne peut voir sans une grande peine la faute de son inférieur ; 4° le père est maître de ses biens et peut céder de ses droits, surtout à l'égard d'un enfant qui ne fait avec lui qu'un être moral ;

(1) Suar., ib.
(2) De Lugo, disp. III, *De Justit.*, n. 172.

mais le Supérieur n'est pas maître des biens de la Communauté, et ne peut en disposer à son gré, mais seulement d'une manière conforme aux Règles. On convient cependant que la quantité doit être plus considérable, lorsqu'il s'agit de comestibles ; les docteurs assurent qu'il n'y aurait de péché grave en cette matière que lorsqu'on en prendrait dans une excessive quantité, ou que la qualité extraordinaire des objets en augmenterait singulièrement le prix (1). La raison qu'on donne de cette décision, c'est que l'on peut dans ce cas présumer une sorte de permission tacite des Supérieurs (ib.) Selon un bon nombre de théologiens, il est assez rare qu'il y ait entre les petits vols l'union morale en vertu de laquelle la matière devient grave. D'après plusieurs, un mois d'intervalle empêcherait cette *union morale*. (Ib.)

6° Cependant ce n'est que d'après la considération des différentes circonstances que l'on peut décider qu'il y a matière grave ou non, soit dans le péché de sacrilège, soit dans celui d'injustice (2). Ainsi, par exemple, ce qui suffirait pour constituer une matière grave contre le vœu, si on s'appropriait l'objet, n'est pas suffisant, si on ne s'approprie que l'usage ; il en est de même de ce que l'on recevrait, prêterait, emprunterait, etc., pour s'en servir. Prendre sans permission pour son usage ce dont on aurait besoin, serait une faute moindre que si l'on s'appropriait des objets superflus ; donner aux personnes du dehors

(1) S. Lig., t. IV, n. 24.
(2) Suar., III, VIII, 11.

est une chose plus grave que si on donne aux membres de la Communauté ; dans ce dernier cas, la maison a moins à y perdre, comme il est évident, et le Supérieur ne s'y opposerait pas aussi fortement. S'approprier l'usage exclusif d'une chose qui serait nécessaire à la Communauté est une plus grande faute que de le faire pour une chose qui serait inutile. Voilà pourquoi il pourrait y avoir quelquefois un péché grave à s'approprier un livre, ne fût-ce que pour s'en servir, lorsque cela se ferait sans permission, en cachette, si ce livre devait être utile à plusieurs autres personnes qui s'en trouveraient ainsi privées à leur grand dommage. Tel est du moins le sentiment du cardinal *de Lugo,* qui observe que ce n'est pas d'après le temps que l'on garde le livre qu'il faut juger de la grièveté du péché, mais surtout d'après le tort que l'on peut faire par là à la Communauté (1). Ce cas néanmoins est exceptionnel, et généralement il n'y a pas faute grave à prendre un livre pour son usage, même pour longtemps, pourvu que ce ne soit pas pour toujours. (S. Lig., l. IV, xxv.)

Outre le double péché que renfermerait ordinairement la violation du vœu de pauvreté, il y aurait encore souvent l'obligation de restituer pour le tort que l'on aurait fait à la Communauté, surtout si le Religieux possédait encore quelque chose en propre. Cette obligation existerait ordinairement, si, par exemple, un Religieux avait dépensé pour des choses inutiles ou même illicites l'argent qu'il possédait pour son usage, et que la Communauté eût dû

(1) *Disp. de Justit.*, II, n. 154.

procurer elle-même au Religieux, ce qu'il devait acheter de cet argent; si, par sa faute il avait laissé perdre ou détériorer les biens de la maison dans une quantité notable. En général, il n'y a pas d'obligation de restitution pour les comestibles pris en petite quantité, lors même qu'à la longue la matière deviendrait considérable.

Nous terminerons cet article en rapportant ici le jugement sévère que l'Eglise porte sur ceux qui violent gravement le vœu de pauvreté, et les peines terribles décernées autrefois par elle aux Religieux qui seraient reconnus *être morts entachés du vice de propriété.*

« Le Religieux de l'un et l'autre sexe, convaincu d'être mort propriétaire, sera enterré hors du monastère, dans un fumier, en signe de son éternelle damnation.

« On ne doit point offrir le saint Sacrifice de la messe ni faire des prières pour lui. Il ne doit point être enseveli avec les autres frères dans l'église ou le cimetière, et, si on avait déjà procédé à sa sépulture il sera exhumé, si on peut le faire sans scandale. »

« Il faut cependant observer que si l'on trouve de l'argent chez quelque Religieux, qu'il soit mort subitement ou non, il ne doit pas être privé de la sépulture ecclésiastique et enterré dans un fumier, à moins qu'on n'ait acquis la certitude morale, qu'interrogé par son Supérieur s'il possédait quelque chose, il l'ait nié. Car le châtiment susdit ne doit pas être infligé à tout Religieux qui, à sa mort aurait de l'argent, mais à ceux-là seulement qui

seraient trouvés à la mort possesseurs d'un pécule dont ils n'auraient pas voulu se dépouiller. » (V. Ferraris, *verb. Votum,* art. 2, n. 251, qui appuie cette doctrine sur différentes autorités.)

Réponses à quelques difficultés.

PREMIÈRE QUESTION. — DU PÉCULE

On appelle *pécule* dans les Communautés Religieuses certains biens, comme argent, rentes, pensions, provisions, etc., destinés, non à l'usage de la Communauté, mais à l'usage particulier de quelqu'un de ses membres.

Le *pécule* peut donc s'appliquer, soit à des *biens immeubles* soit à des *biens meubles.*

Il peut s'entendre soit de la *propriété*, soit de *l'administration,* soit de *l'usufruit*, soit de *l'usage.*

En quel sens est-il absolument interdit? Dans quel cas peut-il être autorisé ou toléré? C'est ce que nous avons à examiner ici.

Remarquons d'abord que la *vie cénobitique*, ou vie en commun, dans une même maison et sous l'autorité d'un Supérieur, la seule qui, aujourd'hui, soit approuvée par l'Eglise, n'est pas absolument essentielle à l'*Etat Religieux,* et que la vie solitaire a été longtemps en honneur dans l'Eglise. (Suarez. tom. III, *de Relig.*, liv. II, ch. IV, etc...) Remarquons en second lieu que, dans la vie cénobitique, il n'est

pas absolument essentiel que *la vie soit commune*, c'est-à-dire que le Supérieur pourvoie aux nécessités de tous ses inférieurs, procure à tous et à chacun la nourriture, le vêtement, l'ameublement. La pénurie des ressources peut lui en ôter le pouvoir, et, dans ce cas, il donne à ses inférieurs la permission de se procurer le nécessaire.

Là même où *la vie commune* est établie en droit et s'impose au Religieux, il est bien entendu que c'est à condition que le Supérieur pourvoira à tous les besoins de ses inférieurs. (St Lig., liv. IV, c. 1, n. 15.)

Remarquons en troisième lieu que le Religieux s'interdit par le vœu de pauvreté, non seulement *l'usage libre* et indépendant de ses biens, mais que de plus, en faisant des vœux solennels, il renonce à la propriété de ses biens. Toutefois, avec la *permission* de ses Supérieurs, il peut *user*, il peut aussi, avec permission, *gérer*, *administrer* les biens du couvent, par exemple.

Voyons maintemant ce qu'il faut penser du *Pécule*.

I

La pratique du Pécule est contraire aux prescriptions des saints fondateurs des Ordres Religieux; il nous sera facile de nous en convaincre par l'inspection de leurs Règles.

Ecoutons saint Basile dans sa Règle (Chap. 18) : « Ceux-là sont véritablement Religieux qui, n'ayant rien en propriété, possèdent toutes choses en commun. » « C'est à l'économe, dit-il encore, qu'on doit laisser le soin et la dispensation de tout. »

Ecoutons saint Augustin (Reg., ch. III) : « Que vous ne témoigniez jamais avoir rien en propre, mais que tout généralement soit possédé en commun ; que tout soit distribué à chacun par le Supérieur ou la Supérieure, non également, mais selon le besoin de chacun », etc... (Il est aussi formel dans le chap. VIII.)

Ecoutons saint Benoît (Reg., ch. XXXIII) : « Qu'aucun Religieux n'ait rien en propre, ni livres, ni tables, ni poinçons à écrire, enfin rien du tout, puisqu'il ne leur est pas même permis d'avoir en leur puissance leur corps ni leur volonté. » Plus loin, chapitre XLV, il dit : « Que si les parents du Religieux lui envoient quelque objet, il n'ait pas la hardiesse de le recevoir, s'il n'a auparavant averti l'abbé, qui, ayant commandé de l'accepter, le pourra donner à qui bon lui semblera, sans que le frère à qui le présent a été fait, doive s'en attrister. Que les sœurs, est-il dit dans les Constitutions des Carmélites (ch. VII, n. 2), ne possèdent quoi que ce soit en particulier, mais que tout soit en commun. » Il n'est pas nécessaire de citer saint François d'Assise, si remarquable par son amour pour la pauvreté, qui s'observe avec tant de rigueur dans son Ordre. Saint Ignace de Loyola n'est pas moins formel sur ce point.

Mais il est inutile d'ajouter rien aux autorités que nous venons de citer ; la plupart des Ordres Religieux se sont attachés à quelqu'une des Règles que nous venons d'indiquer, et par conséquent ont accepté ses dispositions par rapport à la pauvreté.

II

Le Pécule est contraire aux prescriptions de l'Eglise.

Voici ce que nous lisons dans le Concile de Trente : « Qu'aucun Religieux, aucune Religieuse ne puisse *désormais posséder* ou *retenir,* soit comme *lui appartenant,* soit comme *appartenant au couvent,* ni *meubles,* ni *immeubles,* quelle qu'en soit la valeur et de quelque manière qu'on les ait acquis. mais qu'ils soient *remis au Supérieur* et *incorporés aux biens du couvent.* Qu'il ne soit plus *permis désormais* aux Supérieurs de *concéder* des *biens stables* à un Religieux, même pour qu'il en ait l'usufruit, l'usage ou l'administration, ou à titre de commande. Mais que *l'administration des biens des monastères* et *couvents* appartienne exclusivement à ceux à qui les Supérieurs en ont confié l'office, et qu'ils peuvent changer. Quant à *l'usage des choses meubles,* que les Supérieurs le permettent dans les limites de la pauvreté dont ils font profession, en évitant tout ce qui serait superflu; mais qu'ils ne refusent rien aux Religieux de ce qui est nécessaire. Celui qui serait convaincu d'avoir conservé quelque chose, contrairement à ce décret, sera privé de voix active et passive pendant deux ans, et puni, en outre, selon les prescriptions de sa Règle et les constitutions de son Ordre. » (Sess. XXV, c. II, *de Regular.*)

Un décret de Clément VIII, confirmé depuis par Urbain VIII, vient s'ajouter à celui du Concile de Trente, le voici :

« Afin que les décrets des Conciles, touchant le

vœu de pauvreté soient gardés plus fidèlement. nous défendons à tous Religieux, fussent-ils Supérieurs, de *posséder comme leur appartenant*, ou *au nom du couvent, des biens meubles ou immeubles,* de l'argent, des revenus, cens ou aumônes, comme étant le fruit de leurs prédications, de leurs leçons, des messes célébrées dans leurs églises ou ailleurs, ou de tout autre travail ; ou *acquis* à quelques titres que ce soit ; ou *reçus* comme dons, legs, secours, provenant de leurs parents, ou de personnes pieuses. Mais nous voulons que *tout soit remis au Supérieur, incorporé au couvent* et *confondu avec les autres biens,* revenus, argent et produits du couvent, afin de *servir aux besoins* des Religieux en ce qui regarde la nourriture et le vêtement. » (Voy. Ferraris, *verb. Votum.*, art. 2, n. 45.)

De la lecture attentive de ces décrets, on peut conclure, ce nous semble 1° Qu'il y avait, dans un certain nombre de Communautés du moins, des Religieux qui possédaient ou en leur propre nom, ou au nom du couvent des *biens meubles et immeubles,* soit que ces biens leur eussent été concédés par les Supérieurs pour qu'ils en eussent l'usufruit, l'usage et l'administration, soit qu'ils les eussent acquis d'une autre manière, comme fruit de leurs prédications, de leurs leçons, de leurs messes, ou de tout autre travail, soit que ces biens, comme argent, rentes, cens, aumônes, legs pieux, leur eussent été donnés par leurs parents, ou qu'ils les tinssent de la libéralité de personnes pieuses, ainsi que s'exprime Clément VIII. 2° L'Eglise, justement préoccupée de ce qui, à ses yeux, était non seule-

ment contraire à la perfection de la pauvreté, mais pouvait même facilement en altérer la substance et ouvrait la voie à beaucoup de désordres, l'Eglise, dis-je, a défendu tout cela. Et, pour prévenir efficacement les abus et atteindre le mal jusque dans ses racines, elle a ordonné que tous les biens de quelque nature qu'ils soient, et quelle qu'en soit la provenance, seraient remis au Supérieur, incorporés aux biens de la maison, et que l'administration en serait confiée à celui qui a cette charge dans la Communauté.

Elle demande de plus que la *vie commune* soit rétablie et que les Supérieurs fournissent eux-mêmes à chacun de leurs inférieurs tout ce dont il a besoin pour sa nourriture et son vêtement, en se conformant pour cela aux Règles et aux Constitutions de l'Ordre, suivant la mesure de la pauvreté dont on y fait profession.

III

Ces prescriptions de l'Eglise ont-elles pu s'appliquer partout et s'observer dans toute leur intégrité ?

Non, dit saint Liguori, mais en vertu de la coutume qui s'est introduite dans presque toutes les religions non réformées, la rigueur de ces décrets a été tempérée, et il est permis aux Religieux d'avoir. du consentement de leur Supérieur, un pécule destiné à pourvoir à leurs dépenses nécessaires ou convenables. (Lib. IV, c. 1, n. 15.)

Mais différentes conditions doivent être remplies : Voici ces conditions :

1° Le pécule sera approuvé par le Supérieur, qui peut régler la chose avec les parents, ou les personnes qui veulent assurer la pension viagère ou la la rente ; ce n'est pas à l'individu, mais au couvent qu'appartient le pécule.

2° Le pécule sera modéré. Pour constituer une rente dépassant les limites du besoin et surabondante, il faudrait recourir au Saint-Siège. (Ferr.. V. *Monial.,* art. 2, n. 80.)

3° Le Religieux ne peut pas disposer de son pécule comme d'une chose propre, mais seulement suivant la volonté de son Supérieur.

4° Il ne peut s'en servir que pour un usage convenable et utile.

5° Il doit être prêt à renoncer au pécule dès que le Supérieur fournira suffisamment aux besoins qui le rendaient nécessaire.

6° On ne doit pas garder son pécule chez soi, mais le confier au Supérieur, ou le déposer dans la caisse de la maison. Si le Supérieur autorisait le Religieux à garder son pécule dans sa chambre, il faudrait au moins qu'il ne fut pas caché et restât à la disposition du Supérieur, dans le cas où il jugerait à propos de s'en servir pour autre chose.

7° On doit rendre compte au Supérieur de l'usage que l'on a fait de son pécule, toutes les fois qu'il le désire.

8° Un Religieux ne peut céder son pécule à ses parents ou à d'autres. Nous en avons donné la raison qui est que ce pécule appartient à la maison et non à l'individu.

9° Il ne peut également pas user de son pécule

pour faire une fondation dans le but de s'assurer des messes après sa mort. (Ferraris, n. 77.)

10° Le pécule suit le Religieux qui passe à une autre maison, ou qui entre dans un autre Ordre. (Card. de Lucas, *de Regul.*, *disc.* 57, n. 19.)

11° Le legs fait à un Religieux, sous la condition qu'il en jouira *indépendamment de ses Supérieurs*, appartient au Couvent, et la condition opposée est de nulle valeur. (Ferraris, ib., 83.)

12° Le Religieux peut, avec la permission de son Supérieur, céder les fruits ou revenus de son pécule à ses parents, pourvu que ces revenus ne s'élèvent pas à une grande valeur ; en effet, cette concession est une sorte de *présent* qu'il fait avec l'autorisation de ses Supérieurs, mais ces présents, d'après les décrets de Clément VIII et d'Urbain VIII, ne doivent pas être considérables (Ferraris, ib., 73, 74.), et il ne pourrait céder ces revenus pour *l'avenir* qu'avec la permission du Saint-Siège. (Id., ib.)

IV.

De ce que nous venons de dire nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

I. Il est hors de doute que le pécule est autorisé dans les Couvents où, par suite de la pauvreté ou par l'effet de l'incurie des Supérieurs, on ne donne pas aux Religieux ce qui leur est nécesssaire. Le saint Concile de Trente et Clément VIII, en effet, n'imposent la vie commune aux Religieux qu'autant que le Couvent leur fournit tout ce qui leur est nécessaire. (S. Lig., ib.)

II. Dès que les Supérieurs, et à plus forte raison le Saint-Siège, veulent rétablir la vie commune, ils interdisent le pécule ; le Religieux est obligé de se soumettre, pourvu qu'on lui donne ce dont il a besoin. Le pécule cessant d'être autorisé, cesserait d'être licite.

III. Les Supérieurs ne pourraient pas sans pécher grièvement introduire l'usage des pécules, là où il n'existe pas. Qu'ils se persuadent bien, dit saint Liguori, que les pécules introduits dans une Communauté y laisseraient à peine l'ombre de la pauvreté, et qu'une foule de désordres en seraient la suite inévitable. (Ibid.)

IV. Les Supérieurs seraient blâmables, si, le pouvant sans grand inconvénient, ils ne rétablissaient pas la vie commune là où elle n'existe plus ; car il est indubitable qu'il y a une grande différence pour la perfection religieuse entre la *vie commune* et l'usage *du pécule*.

V. Nous pouvons conclure de ces conditions et observations, que le vœu de pauvreté n'est pas attaqué dans son essence par la pratique du pécule, car la dépendance à l'égard du Supérieur n'est pas entièrement détruite, soit parce que l'inférieur ne reçoit, ne possède, ne dépense ce qui lui est donné qu'à l'abri d'une permission générale, soit parce qu'il doit toujours être disposé à s'en dépouiller dans les cas susdits. On ne peut pas nier, néanmoins, qu'il n'y ait dans cet usage une brèche faite à la perfection de la pauvreté, et même que le pécule ne diminue les obligations du vœu, en étendant les limites de la liberté. Mais lorsque l'usage

est établi, on est en sûreté de conscience. C'est le sentiment de Sanchez, Navarre, Peyrin et plusieurs autres théologiens. (V. Pellizarius, tr. IV, c. II, 24, 25.)

VI. Enfin nous pouvons conclure de tout ce qui a été dit, 1° que l'esprit et le désir de l'Eglise est, autant que cela est possible, que le Religieux ne possède absolument rien et demeure, sous ce rapport, dans une entière dépendance de ses Supérieurs; 2° que le pécule, quoique permis là où la coutume a prévalu, offre de véritables dangers pour la pauvreté, et que par conséquent les Religieux qui désirent se rapprocher de l'esprit de l'Eglise et de l'esprit primitif de leurs Règles, tendront à se mettre de plus en plus sous la dépendance de leurs Supérieurs, afin de s'éloigner toujours davantage du vice de la propriété dans lequel il est assez facile de tomber dans le cas dont il s'agit. Ce serait une chose déplorable qu'un Religieux, après avoir renoncé à tout ce qu'il avait dans le monde, s'attachât, dans la Religion, d'une manière déréglée à ce qui lui est permis seulement pour subvenir à ses nécessités. On pourrait lui appliquer ce que, au rapport de Cassien (Conf. 17, c. IX), saint Basile dit à un sénateur qui, ayant quitté sa charge pour se faire Religieux, s'était réservé une petite portion de son bien, afin de pouvoir vivre sans être obligé de travailler comme les autres Religieux : « *Vous avez si bien fait,* lui dit le saint, *que vous avez cessé d'être sénateur, sans être devenu Religieux pour cela.* »

DEUXIÈME QUESTION. — QUE FAUT-IL PENSER DES PERMISSIONS GÉNÉRALES ?

Les Supérieurs donnent quelquefois à des Religieux la permission générale, d'user, suivant leur sagesse, d'une certaine somme d'argent qu'ils leur laissent entre les mains, ou qui leur a été donnée pour être distribuée en aumône. La prudence connue de ces Religieux, et les ministères qu'ils remplissent peuvent légitimer ces permissions générales. Mais pour que cet usage ne devienne pas un abus, le Supérieur ne doit avoir en vue, en accordant une permission de ce genre, que le plus grand bien, et ne pas se conduire par des motifs naturels. Il est bon de limiter le chiffre au-dessus duquel le Religieux devra recourir à son Supérieur. Il est plus conforme à l'esprit de pauvreté de ne pas laisser entre ses mains une somme relativement considérable. Ces permissions générales du reste, n'autorisent jamais, on le comprend, à faire de cet argent un usage illicite et l'on ne peut l'employer justement que suivant les intentions présumées des Supérieurs. De plus, ces permissions et autres, en fait de pauvreté, ne peuvent jamais être perpétuelles et *irrévocables,* car elles créeraient alors pour l'inférieur un droit qui le ferait sortir de la dépendance nécessaire à son état (1). Enfin, les permissions en matière de pauvreté, si elles ont quelque étendue et ne regardent pas sim-

(1) Suar., III, VIII, 12.

plement un fait passager, doivent, pour être valides, être renouvelées par le nouveau Supérieur qui succède à celui qui les avait accordées, lorsque celui-ci est mort ou n'est plus en charge ; ces permissions pourraient être mises en exécution, même après la mort du Supérieur dont on les a reçues, lorsqu'elles ont pour objet une chose transitoire et un fait qui n'est pas encore consommé (1).

TROISIÈME QUESTION. — CE QUE NOUS AVONS DIT DE LA PAUVRETÉ REGARDE-T-IL AUSSI LES SUPÉRIEURS ET LES PROCUREURS DES MAISONS RELIGIEUSES, LORSQU'ILS SONT EUX-MÊMES RELIGIEUX ?

Il est évident que les Supérieurs et procureurs ayant fait les mêmes vœux que les autres Religieux, ont aussi les mêmes obligations (2). Ceux qui ont entre leurs mains l'administration des biens du monastère, en doivent user en faveur de la Communauté, et ne peuvent s'en servir à d'autres usages ; ils sont chargés en son nom de traiter les affaires, de veiller à la conservation des biens, de procurer à la maison ce qui est nécessaire, etc. ; mais en tout cela ils sont de purs instruments et ne peuvent rien retenir pour eux, rien s'approprier pour leurs besoins particuliers, sans une permission générale ou particulière, expresse, ou renfermée tacitement dans l'office même dont ils sont chargés. Les procureurs ne doivent et ne peuvent en conscience disposer des

(1) Conf. d'Ang.
(2) Fagund., L. VII in Decal., c. VI, n. 4.

biens de la Communauté que conformément aux Règles et à la volonté connue du Supérieur ; celui-ci a aussi ses Règles en cette matière : il doit les observer, et, dans le besoin, recourir, à ceux dont il dépend lui-même. De là nous pouvons conclure que ce serait pour le Supérieur (en tenant compte pourtant de la liberté que lui donnent ses pouvoirs de Supérieur), et à plus forte raison pour le Procureur, pécher contre le vœu que d'appliquer à leur usage des choses que la Règle ou les Supérieurs leur interdisent : de donner, soit aux personnes du dehors, soit aux personnes du dedans, ce que la Règle défend ; et de faire, même pour la Communauté (toujours sans permission) des dépenses qui ne sont point conformes à la volonté des Supérieurs majeurs, et contraires aux Règles (1). En un mot, ces personnes doivent se tenir proportionnellement, par rapport à leurs Supérieurs et aux règles générales ou particulières qui les concernent, dans la même dépendance que les inférieurs dont nous avons parlé jusqu'ici ; il peut y avoir néanmoins plus facilement légèreté de matière, et le Supérieur condamnera souvent moins la substance même de la chose que le mode et la forme. On comprend du reste facilement que, outre le péché personnel commis contre le vœu de pauvreté, il y aurait souvent dans ces cas péché de scandale : car les inférieurs ne s'autorisent-ils pas de l'exemple de leurs Supérieurs pour rechercher des choses superflues ? ne cherchent-ils pas dans la conduite de ceux qui les dirigent, une excuse

(1) Sanz, lib. I, tit. VIII, c. xv, n. 9.

à leurs propres fautes, et le Supérieur lui-même pourrait-il exiger rigoureusement l'observation de la Règle, s'il ne la pratiquait pas ? On ne parle pas de ceux qui profiteraient de leur position pour se réserver quelque chose pour l'avenir. Il est trop évident que ce serait blesser le vœu, et le blesser gravement. Quant à l'aliénation des biens immeubles ou meubles de grande valeur, les Supérieurs ont besoin pour cela du consentement du Chapitre ou de celui du Supérieur majeur, suivant le mode de gouvernement de chaque Ordre ; dans ce dernier cas, c'est-à-dire, alors même que le Supérieur aurait dans la maison un pouvoir indépendant du Chapitre ou du conseil, il conviendrait toujours de le consulter ; les décisions ont plus de poids, deviennent plus sacrées et plus respectables aux yeux de la Communauté, et souvent des lumières précieuses viennent par ce moyen éclairer la marche du Supérieur et prévenir des fautes. (Voy. p. 79, de l'*aliénation*.)

QUATRIÈME QUESTION. — COMMENT LE RELIGIEUX DOIT-IL S'Y PRENDRE POUR FAIRE RESTITUTION AU MONASTÈRE LORSQU'IL LUI A CAUSÉ QUELQUE TORT ?

1° Si les Supérieurs remettent la dette contractée et dispensent de la restitution, point de difficulté.

2° Si on ne veut pas demander cette remise, et que l'on ait encore quelque chose à sa disposition, soit que l'on n'ait pas encore renoncé à ses biens ou que l'on ait un pécule, on peut assez facilement et sans faire connaître sa faute à d'autres qu'à son

confesseur. réparer le dommage que l'on aurait causé à la maison, en lui donnant quelque chose (1).

3° Si on ne peut plus disposer de rien, on pourrait chercher à compenser ce tort par un travail plus soutenu et une diligence à laquelle on ne serait pas obligé sans cela, ou en épargnant quelque chose sur ce que la Communauté donne au Religieux pour son entretien ; mais est-on obligé de prendre ce dernier moyen ? probablement non, dit saint Liguori (2).

4° On pourrait aussi, dans certains cas, recourir à ses parents et les prier de donner quelque chose à la maison.

CINQUIÈME QUESTION. — LA COUTUME PEUT-ELLE ABROGER UNE OBLIGATION IMPOSÉE PAR LE VŒU DE PAUVRETÉ ?

1° S'il s'agit d'une obligation essentielle au vœu et qui appartienne à sa substance, en sorte qu'il ne puisse exister sans renfermer cette obligation, la coutume ne peut la détruire ; car quiconque fait le vœu ne peut s'empêcher, sans tomber en contradiction avec lui-même, de s'imposer les obligations qui sont essentiellement renfermées dans ce vœu.

2° S'il s'agit d'une obligation qui n'appartient pas à la substance du vœu, et qui n'est requise que pour sa perfection, la coutume peut l'abolir ; mais il faut pour cela qu'elle soit juste : elle est censée telle, quand les Religieux même timorés s'y conforment,

(1) Fagund., L. VII in Decal., c. v, n. 35.
(2) Tom. IV, n. 26.

et que les Supérieurs ne s'opposent point à la coutume, lorsqu'ils le pourraient facilement (1). Nous en avons un exemple remarquable dans le pécule qui est permis maintenant ou toléré dans plusieurs Ordres, quoiqu'il fût autrefois défendu.

3° Mais que penser des différents degrés de pauvreté que nous avons distingués plus haut? peut-on, par la coutume, passer de la pratique d'un degré supérieur à un moindre? Comme il s'agit ici de quelque chose d'essentiel au vœu tel qu'il est fait dans tel ou tel Ordre, il semble que pour y apporter un changement aussi considérable, il faudrait l'autorisation de celui qui l'a approuvé; toujours est-il que la coutume serait injuste au commencement, puisqu'on n'observerait pas ce qu'on a promis.

(1) S. Lig., tom. IV, n. 35.

II

DE LA VERTU DE PAUVRETÉ

CHAPITRE PREMIER

DE LA VERTU DE PAUVRETÉ PAR RAPPORT AUX PARTICULIERS

La pauvreté, telle que nous la considérons ici, est une vertu qui règle nos affections à l'égard des biens temporels et de l'usage que nous devons en faire.

Art. 1. — De la pauvreté nécessaire à tout chrétien.

Il est un degré de pauvreté d'esprit nécessaire à tout chrétien ; tous, en effet, sont obligés de tenir leurs cœurs détachés des biens de la terre et de ne les aimer que dans l'ordre, c'est-à-dire, comme des moyens qui ne méritent notre affection qu'autant qu'ils sont propres à nous conduire à notre fin.

Cette vertu n'interdit pas la possession des richesses en quelque degré que ce soit, à moins qu'on n'y ait renoncé volontairement par vœu ; ainsi, l'homme

du monde peut sans aucun péché travailler pour acquérir de nouveaux biens, et étendre de plus en plus ses possessions, pourvu qu'en cela il se propose une fin louable et qu'il n'emploie que des moyens légitimes. Il pècherait contre cette vertu : 1° en désirant immodérément d'augmenter sa fortune ; 2° en possédant avec trop d'attache les biens de la terre ; 3° en craignant avec excès de les perdre.

ART. 2. — **De la pauvreté propre au Religieux.**

Le religieux qui s'est interdit la possession ou l'usage de tout bien temporel, peut blesser la vertu de pauvreté en plusieurs manières : pour lui 1° ce serait péché que de regretter ce dont il s'est privé, ou de désirer la possession de quoi que ce soit, lorsqu'il y a renoncé ; et si ces pensées ou ces désirs l'exposaient à violer le vœu qu'il a émis, il pècherait. en outre, contre le vœu, comme nous l'avons dit précédemment. 2° Il ne peut, sans blesser la vertu de pauvreté, posséder en religion des choses dont il n'a pas besoin, et la permission qu'il aurait obtenue, en l'empêchant de violer le vœu, ne l'empêcherait pas pour cela de blesser la vertu : telle est, en effet, l'idée qu'on se forme de cet état ; le religieux est censé renoncer, en y entrant, aux aises et aux commodités de la vie, et vouloir se contenter du nécessaire ; et la religion, de son côté, ne prétend s'engager à l'égard du religieux qu'à lui fournir ce

dont il a besoin : il s'écarterait donc de l'esprit de son état en recherchant et possédant des choses superflues, etc. Ce que nous appelons *nécessaire* en cette matière, ne doit pas se prendre pour ce qui est rigoureusement nécessaire ; on comprend sous ce nom les choses convenables à l'état religieux, et cette convenance doit se mesurer sur la nature, les règles, les ministères de l'Ordre, le degré de pauvreté qu'on y professe, la qualité, les besoins, l'âge, la position des personnes ; une personne âgée, un infirme, un supérieur, ont besoin de plusieurs choses qui seraient superflues pour d'autres religieux, et l'on peut, sans blesser la vertu, posséder dans l'Ordre de saint Benoît ce qui serait interdit au religieux de saint François ; 3° le Religieux pècherait contre la vertu de pauvreté s'il s'attachait avec excès aux choses qui lui sont nécessaires ; le peu de valeur de l'objet n'excuse pas, car c'est l'affection déréglée qui fait le péché ; cette attache immodérée se manifeste ordinairement par les pensées fréquentes qui reportent l'esprit à l'objet dont il s'agit, par les craintes qu'on a de le perdre, la peine que l'on ressent si l'on vient à en être privé ; 4° le Religieux pècherait contre la vertu de pauvreté, s'il laissait perdre ou détériorer par sa négligence les biens de la communauté, lors même qu'il n'en serait pas chargé, et que le vœu ne lui ferait pas une obligation de veiller à leur conservation ; membre de la communauté, il doit en épouser les intérêts. Il y aurait péché contre le vœu, s'il avait la charge de veiller à la conservation de ces objets : sa négligence équivaudrait alors à un acte positif par lequel

il consumerait ou aliènerait l'objet qu'il laisserait perdre.

Mais un des principaux objets de la vertu de pauvreté par rapport aux Religieux, c'est *la vie commune*. qui consiste à se contenter de ce qui est donné aux autres en ce qui regarde la nourriture, le vêtement, l'habitation et autres choses de ce genre : le saint concile de Trente (1) recommande cette vie commune, et il avertit les supérieurs de veiller à ce qu'elle soit observée. Cette obligation de se conformer à la vie commune est grave de sa nature ; rien ne peut en dispenser que la nécessité, et comme les Supérieurs sont tenus de la faire observer, les inférieurs sont, de leur côté, obligés de s'y soumettre (2). C'est ici surtout qu'il importe au Religieux de se défier de lui-même, afin de ne pas demander des dispenses qui ne seraient pas vraiment nécessaires, et qui, si elles étaient accordées, ne le mettraient point à couvert du péché contre la vertu, alors même qu'elles l'empêcheraient de violer le vœu. Il arrive trop souvent que chacun ne fait attention qu'à ce qui le concerne, et qu'il ne songe point assez qu'il fait partie d'un corps dont tous les membres doivent vivre, autant que possible, dans les mêmes conditions extérieures, comme ils suivent une même règle et tendent à une même fin. C'est par la brèche que l'on fait à la vie commune que le relâchement s'introduit le plus ordinairement dans un corps religieux ou dans une communauté ; et ceux-là sont bien coupables qui, en se dispensant

(1) Sess. XXV, c. I.
(2) Lezan., T. I, c. VI, nº 65.

sans raison suffisante des saintes observances de la vie religieuse, préparent ainsi la ruine de la discipline. En vain, prétendraient-ils se justifier par la permission qui sanctionne les exceptions et les privilèges dont ils jouissent, cette condescendance du supérieur ne peut les autoriser à devenir pour leurs frères une pierre d'achoppement. Ces observations s'adressent à tous les Religieux. Les Supérieurs et les Religieux plus anciens dans l'Ordre, à raison de leurs emplois, de leur âge, de leurs infirmités, peuvent avoir plus souvent besoin d'exceptions et des raisons de dispense : mais l'influence qu'ils exercent dans la maison, et la puissance de leurs exemples doivent les engager à se surveiller sous ce rapport ; il n'est pas de moyen plus efficace pour faire aimer et observer la règle à de jeunes Religieux que l'exemple et la régularité des anciens. Nous devons encore ajouter ici que si le besoin ne justifiait pas ces exceptions, le Supérieur qui donnerait ces dispenses, pècherait aussi bien que l'inférieur qui les demanderait, car il doit veiller avant tout au bien spirituel de la maison, et ne doit point sacrifier l'intérêt général à des raisons frivoles, ou au caprice de l'individu. Il est cependant des circonstances dans lesquelles, pour éviter un plus grand mal, l'on est obligé d'accorder quelque chose à des exigences injustes ou capricieuses ; si c'est un malheur pour la communauté, c'en est plus grand encore pour les Religieux qui réduisent leurs Supérieurs à cette extrémité.

ART. III. — **De la perfection de la vertu de pauvreté à laquelle doit tendre le Religieux.**

La pauvreté peut être plus ou moins parfaite : 1° dans son étendue et sous le rapport des biens que l'on s'interdit et auxquels on renonce ; 2° sous le rapport du détachement intérieur que l'on a pour ces biens ; 3° sous le rapport du motif qui fait renoncer à ces biens et qui porte à s'en détacher.

Ainsi 1°, plus cette pauvreté est stricte et rigoureuse, plus on se retranche du superflu, plus on restreint les bornes du nécessaire, plus aussi elle est parfaite sous le premier rapport. Le degré qui est d'obligation pour la pratique de cette vertu consiste à ne posséder que ce dont on a besoin, en prenant ce mot et la nécessité qu'il exprime dans l'étendue qu'on lui donne ordinairement, pour tout ce qui est convenable. Mais de la convenance à la nécessité rigoureuse, il y a encore bien de la distance ; on s'approche de la perfection de la pauvreté sous ce premier rapport, à mesure que l'on franchit cette distance ; si, non content de n'avoir que le strict nécessaire, on se porte autant qu'on le peut à ce qu'il y a de plus vil, si on aime à manquer quelquefois même du nécessaire, on atteint le plus haut degré de perfection sous ce rapport.

2° Quant au détachement intérieur en quoi consiste proprement la vertu, il peut être plus ou moins parfait. Se regarder habituellement comme un pauvre qui n'a rien que ce qu'il reçoit par

aumône, qui ne possède rien que d'emprunt, considérer ce qui est à la Communauté comme choses consacrées à Dieu, ne tenir à rien, être toujours prêt à se dépouiller ou à se laisser dépouiller de ce qui est à son usage, pouvoir dire à chaque instant avec saint François d'Assise : *Mon Dieu et mon tout*, et avec David : *Au ciel et sur la terre, qu'est-ce que je veux hors de vous, ô mon Dieu?* voilà en quoi consiste ce détachement et ce qui constitue l'esprit de pauvreté.

3° Pratiquer ce dépouillement extérieur et ce détachement intérieur par mépris des biens de la terre, par le désir de s'assurer ainsi les trésors éternels, ou par principe de mortification, pour ressembler davantage à Notre-Seigneur Jésus-Christ fait pauvre pour nous, par amour pour Dieu, et afin de pouvoir lui consacrer toutes ses affections, et le servir de tout son cœur ; ce sont là des motifs plus ou moins parfaits, qui peuvent aussi agir sur l'âme d'une manière plus ou moins habituelle, plus ou moins intense, et rendre par conséquent la pratique de la pauvreté plus ou moins excellente ou parfaite.

Art. IV. — De la différence qui existe entre la vertu et le vœu de pauvreté.

1° Le vœu a pour objet direct de nous dépouiller extérieurement des biens temporels dans un degré plus ou moins étendu ; la vertu a pour objet immé-

diat de détacher notre cœur de toute affection déréglée à ces biens temporels. Le vœu de pauvreté est donc comme un moyen, et la vertu de pauvreté est comme la fin; la vertu est donc quelque chose de plus parfait en elle-même que le vœu, puisque la fin est plus excellente que le moyen, et le détachement intérieur plus précieux que le dépouillement extérieur. L'excellence du vœu de pauvreté se tire du prix du sacrifice que l'on fait en renonçant aux biens temporels, et de la facilité que l'on obtient par là d'acquérir la pauvreté d'esprit; mais, après tout, cette pauvreté d'esprit est plus excellente encore que le vœu, puisque c'est pour l'acquérir plus sûrement et plus facilement que l'on fait ce vœu.

2° La vertu de pauvreté est plus étendue que le vœu; car nous l'avons vu, on peut blesser la vertu sans violer le vœu, tandis qu'on ne saurait violer le vœu sans blesser en même temps la vertu, qui doit, avant tout, s'exercer sur ce que l'on s'est interdit par le vœu, et ce qui fait l'objet du commandement de Dieu.

3° La vertu a ses pratiques d'obligation et ses pratiques de conseil ou de perfection; il n'en est pas ainsi du vœu qui ne saurait proprement s'étendre au-delà de ce qui est obligatoire, parce que, hors de là, il ne trouve plus la matière qui lui est essentielle. Le vœu, en effet, renferme une obligation; ôtez l'idée d'obligation, vous ôtez l'idée du vœu; il ne saurait exister là où la chose peut s'omettre sans péché et n'est que de conseil et de perfection.

4° Il y a encore cette différence entre la vertu et le vœu, que la vertu est susceptible d'une perfec-

tion plus ou moins grande à raison de son motif, soit que l'on en considère la nature et l'espèce, ou que l'on envisage la manière dont la volonté l'embrasse; tandis que le motif propre du vœu est toujours le même, à savoir, le motif de la religion quoique la volonté puisse l'embrasser plus ou moins parfaitement, et même ajouter ou substituer d'autres motifs dans l'exécution du vœu.

5° Telle est néanmoins la connexion de ces deux choses dans celui qui a fait le vœu de pauvreté, que celui qui pèche contre la vertu, attaque au moins d'une manière indirecte le vœu, en affaiblissant le principe qui en assure l'observation ; et il n'est pas moins vrai de dire en ce sens que la vertu est un moyen pour observer le vœu, que d'avancer, comme nous l'avons fait, que le vœu est un moyen pour acquérir la vertu.

6° Ce qui distingue le *vœu*, c'est qu'il crée pour celui qui le fait, l'obligation de pratiquer la vertu dans une certaine mesure ; et s'il est perpétuel, pour toujours. Ainsi il établit l'âme d'une manière fixe dans la pratique de la vertu, dont il lui fait un devoir.

CHAPITRE II

DE LA VERTU DE PAUVRETÉ PAR RAPPORT AUX COMMUNAUTÉS

1° Les Communautés qui peuvent posséder des biens immeubles, pècheraient contre la vertu de pauvreté, si elles amassaient des richesses outre mesure, et particulièrement si elles recevaient des aumônes dont elles n'ont nul besoin ; car elles priveraient alors les pauvres d'un secours nécessaire, auquel ils ont une espèce de droit. Ces maisons peuvent néanmoins, sans blesser la vertu de pauvreté, augmenter leurs revenus dans le dessein de faire mieux observer la vie commune, en fournissant à chaque Religieux tout ce qui lui est nécessaire, ou dans la vue de pouvoir admettre un plus grand nombre de personnes ; ou pour suppléer ainsi à la dot que ne pourraient pas fournir des personnes indigentes, et cependant appelées à la Religion ; quelquefois même pour secourir d'autres maisons du même Ordre qui sont dans le besoin ; car on peut ordinairement interpréter en ce sens l'intention des bienfaiteurs. On peut aussi réserver ces dons pour faire construire, dans quelques années, un édifice jugé nécessaire, etc.

2° Les Communautés qui ne peuvent posséder des biens immeubles, doivent prendre garde d'altérer

la pureté de la pauvreté dont elles font profession. en se procurant longtemps à l'avance, tout ce qui peut leur être nécessaire; car elles détruiraient ainsi en partie la dépendance absolue dans laquelle elles doivent être de la divine Providence, et renonceraient à la pratique de cette confiance entière qui doit leur faire tout attendre de Dieu.

3° Les Communautés religieuses, quelles qu'elles soient, doivent se comporter en cette matière plus par des vues de foi que par les idées de la prudence humaine, et dans l'acquisition des biens, comme dans les dépenses qu'elles font, ne pas oublier qu'elles sont religieuses ; elles doivent avoir soin 1° de faire des aumônes selon leurs ressources ; ce devoir leur est imposé par le motif de l'édification publique ; telle a été l'intention de leurs bienfaiteurs et donateurs, qui ont sans doute espéré que ces maisons emploieraient le superflu de leurs biens à un si saint usage : *In stipendia monachorum et pauperum,* c'est la clause remarquable de la plupart des actes de fondations qui restent. Ces aumônes doivent être plus ou moins abondantes, suivant les ressources de la maison, le besoin des pauvres et les différentes circonstances. Les maisons particulières qui dépendent d'un Supérieur ou d'une Supérieure générale, doivent soumettre à leur jugement les aumônes qu'elles font, ou celles qu'elles croient pouvoir faire. 2° Il faut prendre garde que les richessses de la maison n'introduisent, parmi les Religieux qui l'habitent, l'amour des commodités de la vie, l'usage des objets trop précieux pour leur état, la possession de mille choses superflues ; il

faut veiller avec un soin égal à ce que les Religieux, quelle que soit la pauvreté de la maison, ne manquent de rien de ce qui leur est nécessaire ; car ce serait les forcer à recourir à des moyens plus ou moins opposés à l'esprit de pauvreté. 3° Les Religieuses ne peuvent pas s'occuper à préparer les repas des étrangers, comme si le couvent était une hôtellerie ; elles doivent manger ensemble dans le même réfectoire, travailler également réunies ; mais elles doivent coucher dans des chambres séparées ; il leur est aussi défendu d'avoir de petits chiens qu'elles élèveraient (1). 4° Il faut prendre garde aussi que les richesses du couvent ou des usages plus ou moins contraires à la simplicité religieuse ne fassent dépenser mal à propos les biens de la maison.

Nous avons déjà dit un mot des présents que les Supérieurs peuvent faire de temps en temps. Il est un usage assez répandu, qui consiste à donner des repas splendides le jour de la prise d'habit et de la Profession ; il est bon à cet égard de voir ce que l'Eglise pense de cet usage. Urbain V, dans une constitution touchant la simonie, s'élève avec force contre la pratique alors établie de forcer les parents à donner ces repas aux monastères, ou à faire quelque présent, soit en argent, soit en ornements d'église ; ce qui détourne, ajoute ce sage Pontife, plusieurs personnes d'entrer dans le cloître, tant parce qu'elles détestent ces abus, que parce qu'elles ne peuvent fournir à une dépense aussi onéreuse (2). Il défend ensuite, sous de graves peines, aux uns de donner

(1) Ferraris, verbo *Moniales*.
(2) Extravag., *de Simon.*, l. V, c. 1.

et aux autres de recevoir quoi que ce soit pour les fins susdites ; ces défenses ont été renouvelées par Grégoire XI en 1372. Nous ne pensons pas qu'elles soient appliquables à la lettre aux nombreuses Communautés de femmes qui sont maintenant en France ; mais on peut voird ans ces règlements l'esprit de l'Eglise, et il convient de chercher à s'en rapprocher. Benoît XIV (1) engage les évêques à retrancher les abus qui pourraient se glisser dans cette pratique. Quant aux repas que l'on donnerait de temps en temps aux fondateurs, bienfaiteurs ou protecteurs, ils doivent être conformes à la simplicité religieuse (2).

(1) De Syn., l. XI, c. VI.

(2) Ce n'est qu'à cette condition qu'Urbain VIII les permit, relâchant un peu de la sévérité de Clément VIII qui les avait absolument interdits.

APPENDICE

DE LA DOT DANS LES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES

CHAPITRE PREMIER

DE LA DOT DANS LES ORDRES RELIGIEUX PROPREMENT DITS. — QU'ENTEND-ON PAR DOT QUAND IL S'AGIT D'UNE PERSONNE RELIGIEUSE?

La dot apportée au Couvent par la Religieuse est ainsi appelée par analogie avec *la dot matrimoniale* que la femme apporte à son mari pour l'aider à supporter les charges du ménage. Il suffit d'en indiquer la nature et le but pour en prouver la justice. Aussi le Droit fait-il une obligation au père de donner une dot convenable à sa fille qui entre en Religion, comme à celle qui embrasse l'état du mariage. (*Pellizarius, de Monialibus*, p. 34.) La dot n'est donc pas le prix de l'entrée en Religion, mais une compensation pour les aliments et les dépenses d'entretien dont le couvent doit faire les frais, et voilà pourquoi elle peut être l'objet *d'un contrat.*

ART. II. — **Est-il permis aux Supérieurs des couvents de Religieuses d'exiger une dot des personnes qui voudraient y entrer?**

Avant d'établir le droit actuellement en vigueur dans l'Eglise en cette matière, il est à propos de dire un mot des dispositions qu'elle a cru devoir prendre à une certaine époque.

1° QUELLE ÉTAIT AUTREFOIS LA JURISPRUDENCE ET LA PRATIQUE DE L'ÉGLISE RELATIVEMENT A LA DOT?

Il fut un temps où la plupart des couvents étaient *fondés* et possédaient des revenus fixes et assurés pour entretenir convenablement un certain nombre de Religieuses. Par l'effet de la stabilité des choses publiques, la vie religieuse, à l'abri des révolutions et des bouleversements qui en sont la suite, s'écoulait paisible dans les exercices de la vie intérieure, et l'on n'avait pas à redouter ces secousses qui du jour au lendemain changent les conditions de l'existence ordinaire. L'Eglise alors, non-seulement n'approuvait pas, mais même réprouvait la dot. Elle la regardait comme une contradiction, avec la *fondation;* car quel est le but, quel devait être l'effet de la fondation, sinon d'assurer au couvent des ressources suffisantes pour le dispenser de rien demander aux personnes qui veulent être religieuses ? Les fondateurs ont voulu par là faire

tomber tous les obstacles qui pourraient s'opposer à certaines vocations ; ils ont voulu consacrer la liberté entière des Supérieurs qui, grâce à la fondation, n'ont pas besoin de tenir compte des richesses de la famille de la postulante, ni de spéculer sur les dots pour soutenir leur maison. Un autre motif venait s'ajouter à ces raisons. La *simonie* comme une lèpre hideuse qui a fait pendant plusieurs siècles la désolation de l'Eglise, avait pénétré jusque dans les conditions les plus respectables et infecté de son venin les actions les plus saintes. Exiger une dot dans des maisons pourvues de tout ce qui pouvait leur être nécessaire ou convenable, c'était aux yeux de l'Eglise vendre la grâce d'entrer en Religion et mettre à prix la Profession Religieuse. C'est sans doute de ces Communautés que parle le quatrième Concile de Latran, lsrsqu'il dit : « Puisque *l'ulcère de la simonie* a tellement infecté les maisons Religieuses que l'on n'en trouve point qui veuillent recevoir les personnes qui se présentent sans exiger d'elles une somme d'argent, sous le prétexte de leur pauvreté, dont elles se servent comme d'un voile pour couvrir le vice de la simonie, nous défendons absolument que cela se pratique à l'avenir, etc... » C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre un grand nombre de décrets des Conciles et des Souverains-Pontifes, défendant absolument aux monastères de rien demander et même aux parents de rien donner. C'est dans le même sens que parle saint Bonaventure dans son apologie des Ordres Religieux (p. 18) lorsqu'il distingue les différentes manières dont la Communauté peut

admettre la personne qui se présente pour entrer. Elle peut la recevoir, dit-il, 1° gratuitement, sans rien exiger, ni même rien accepter; 2° en acceptant ce qu'elle offre, mais sans rien demander et disposée à recevoir la personne Religieuse quand même elle ne donnerait rien; 3° en exigeant une somme d'argent, non pour la Profession et la prise d'habit, mais seulement pour subvenir à l'entretien de la personne et à ses dépenses, quand on n'a pas le moyen d'y pourvoir autrement; 4° enfin en ne recevant la personne qu'à cause de l'argent qu'elle apporte et non à raison de ses bonnes qualités, en sorte que l'intérêt est le véritable motif qui porte à lui accorder l'entrée en Religion et la Profession.

Il est évident qu'on ne peut qu'approuver les les Communautés qui, le pouvant, reçoivent *gratuitement* les personnes qui se présentent, ou ne font qu'accepter ce qu'elles offrent, sans rien exiger. La troisième manière n'a rien de blâmable, du moins en elle-même. Si l'Eglise l'a réprouvée en certaines occasions, c'est à cause de l'avarice qui pourrait s'y mêler, ou par la crainte de *l'esprit simoniaque* qui pouvait s'y glisser. Mais la quatrième manière renfermerait le vice de simonie.

La *Simonie* ainsi appelée de Simon le Magicien qui prétendait acheter des apôtres, à prix d'argent, le pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains, consiste à *recevoir* ou à *donner* une chose temporelle comme prix d'une chose spirituelle, soit qu'il y ait convention entre les deux parties, en sorte que l'une vende et l'autre achète une chose spirituelle, soit qu'il y ait simplement

intention, ou que l'on *donne l'une comme moyen d'obtenir l'autre.* Il y a dans cette conduite un crime manifeste, et l'on fait à la grâce, aux dons surnaturels, aux choses spirituelles une injure évidente, en les comparant dans son esprit, et les assimilant dans leur valeur, à un objet temporel quel qu'il soit. C'est en cela que consiste le péché de *simonie ;* et ce péché se rencontrerait dans la dernière manière de recevoir une personne en Religion, puisqu'on ne lui accorderait la profession que pour avoir son argent et non à cause de ses qualités et de sa vocation.

Nous venons de dire quelle fut pendant plusieurs siècles la pratique de l'Eglise et sa législation.

2. — QUELLE EST AUJOURD'HUI LA PENSÉE DE L'ÉGLISE RELATIVEMENT A LA DOT?

Les temps sont bien changés, et c'est ce qui explique et justifie la pratique actuellement reçue et les lois de l'Eglise au sujet de la dot. En effet, ou les fondations n'existent plus, ou elles n'ont plus le caractère de *stabilité* et de *perpétuité* dont elles jouissaient autrefois. De plus, telle est l'instabilité des choses presque partout, que Religieux et Religieuses n'ont pas de lendemain assuré, et que les couvents, arrachés à leurs légitimes possesseurs, peuvent à chaque instant devenir la proie de gouvernements impies et spoliateurs. L'état de l'Italie, et le sort déplorable d'un grand nombre de Religieuses jetées hors de leurs couvents, condamnées en quelque sorte à la mendicité, nous disent éloquemment le

danger auquel sont exposées les Religieuses en France. Quant aux Religieux, nous n'en parlons pas, car pour en finir avec eux, après les avoir chassés de leurs maisons et dispersés, il reste bien peu à faire.

Mais indépendamment de la tourmente révolutionnaire qui en ce moment ébranle l'Europe entière et tend à s'établir d'une manière fixe et permanente ; indépendamment du danger de la simonie, qui n'existe plus, indépendamment de la grande rareté des fondations, presque toujours du reste *incertaines et caduques*, la pratique actuelle et les lois de l'Eglise se justifient par un *fait d'expérience*. On a observé d'abord que les couvents où l'on ne recevait pas de dot ne pouvaient pas se soutenir longtemps et finissaient par tomber dans l'indigence, soit parce que le temps fait surgir à la longue des besoins extraordinaires, soit à cause du renchérissement graduel des denrées et de l'augmentation croissante des impôts et des salaires. Voilà pourquoi la Sacrée-Congrégation des Evêques et Réguliers, dit Fagnan, statua avec l'approbation du Souverain-Pontife que dans les couvents même *fondés*, on exigerait une dot des Religieuses, lors même que leur nombre n'excéderait pas le chiffre proportionné aux revenus de la fondation.

Benoît XIV qui rapporte les paroles de Fagnan, les appuie de son autorité : il va plus loin encore et il affirme qu'au bout de quarante ans, les Communautés les plus riches, même en recevant des dots, tombent peu après dans un état voisin de la gêne. (*De Synod. Diœces.*, l. XI, c. VI, 2 et 6.) D'où il conclut

que c'est une mesure de prudence de regarder tous les monastères comme pauvres et de les obliger à exiger une dot des sujets qui se présentent. Ce savant Pontife ajoute néanmoins que, dans certaines circonstances, il convient de diminuer la dot et quelquefois même d'en dispenser entièrement, mais il veut que pour cela on ait recours à la Sacrée-Congrégation. (Ib.) On peut plus facilement dispenser de payer une dot les *sœurs converses,* et il est quelquefois nécessaire de se relâcher sur ce point pour s'en procurer. (Mgr Lucidi, t. II, p. 191 et suiv.)

Ainsi il fut un temps où l'on ne devait exiger la dot que *par exception* et pour des raisons accidentelles, par exemple, pour les Religieuses surnuméraires, c'est-à-dire celles que l'on recevait en sus du nombre en rapport avec la fondation et les ressources du couvent. Aujourd'hui l'exception est devenue la règle, et ce n'est plus que rarement et *par exception* que l'on dispense de payer la dot.

Cependant on n'est point arrivé d'un seul coup à ce changement. L'Eglise permit d'abord de recevoir ce qui serait donné *volontairement* par les parents ou les enfants, pourvu que ce ne fut pas la *cause* de la réception. Le Concile de Reims (1583) approuva cette pratique ; plus tard l'Eglise permit d'exiger ce qui était nécessaire pour l'entretien de la personne, quand la maison, dépourvue de ressources, ne pouvait le faire, ou lorsque l'on pouvait prévoir pour un avenir prochain des besoins extraordinaires. Enfin l'expérience ayant démontré que, par suite des charges plus lourdes qui pèsent sur les Communautés, soit par l'augmentation des impôts et la

cherté plus grande des objets nécessaires à la vie, soit par la faiblesse toujours croissante des santés, etc., ces besoins existeraient infailliblement tôt ou tard, l'Eglise a consacré la pratique d'exiger une dot, même dans les couvents fondés, sauf pourtant à en diminuer le taux en certaines circonstances, ou, même à en dispenser totalement les sujets réunissant toutes les qualités désirables, mais dépourvus des biens de la fortune. Nous croyons donc avoir suffisamment établi que les Supérieures des couvents peuvent exiger une dot des personnes qui se présentent pour y entrer. Quel en est le chiffre ?

Art. II. — Quel est le chiffre de la dot que l'on doit exiger ?

Nous ne pensons pas que l'on puisse rien déterminer de précis en cette matière, à cause de la grande diversité des Instituts et de leurs genres de vie, du milieu social très différent dans lequel ils se recrutent, et du but spécial que chacun d'eux se propose. Voici ce que nous pouvons dire à ce sujet :

1° Le taux de la dot est une chose trop importante pour qu'elle soit livrée à l'arbitraire des Supérieures de couvents. Il est expédient, ce nous semble, que le chiffre en soit fixé et déterminé dans les Constitutions qui doivent être approuvées par l'autorité ecclésiastique. Si les constitutions ne déterminent rien sur ce point, il faudrait recourir à la

Sacrée-Congrégation des Evêques et Réguliers dont relèvent maintenant les Ordres religieux. (Pellizarius, *de Monialibus*, p. 34 et suiv.) Dans tous les cas il est essentiel que ce soit le même chiffre pour toutes les Sœurs de chœur, quoique dans certains cas on puisse, pour de bonnes raisons, faire des concessions. Quand les constitutions déterminent ce chiffre, et qu'elles sont approuvées, le taux de la dot se trouve par là même consacré et approuvé.

L'Ordinaire pourrait en certains cas et pour de bonnes raisons, en s'entendant avec le Chapitre, augmenter le chiffre de la dot, mais il ne pourrait pas le diminuer, il faut pour cela recourir à la Sacrée-Congrégation. (Pelliz., ibid.)

Si l'on peut diminuer la dot exigée en faveur d'une personne pauvre, il n'est pas permis pour cela de l'augmenter pour une personne riche ; mais on peut recevoir ce qu'elle donne de plus comme une aumône. On pourrait exiger davantage d'une personne qui, à raison de ses infirmités, devrait occasionner des dépenses extraordinaires à la maison ; l'augmentation de la dot, dans ce cas, est justifiée par l'augmentation des frais nécessaires pour l'entretien. La Supérieure peut bien mettre en réserve ce qui resterait de la pension des Religieuses, après avoir pourvu à tous leurs besoins, soit afin de commencer la fondation de la maison ; soit dans le but de suppléer à la dot des personnes qui manqueraient de ressources pécuniaires pour entrer en Religion. Autorisée comme elle l'est à recevoir de chaque Religieuse une somme qui n'est pas regardée comme excessive par l'autorité ecclé-

siastique, elle peut continuer à l'exiger, lors même qu'il y aurait quelque chose au-delà du nécessaire ; telle est, sans aucun doute, l'intention de l'Eglise ; mais elle ne peut pas exiger des personnes qui entrent quelque chose de plus que ce que la nécessité, l'usage, l'autorité des Supérieurs permettent de demander. Elle ne peut pas l'exiger, dis-je, même sous le prétexte de se ménager par là des ressources suffisantes pour fonder la maison ; ces personnes, en effet, qui entrent en Religion, ne sont point obligées à cette bonne œuvre. Elles ont satisfait à ce que l'on peut raisonnablement attendre d'elles en donnant ce qui est nécessaire pour leur entretien, et il y aurait injustice à *exiger* qu'elles fournissent en outre de quoi entretenir les Religieuses qui viendront après elles. Ce serait imposer une aumône, et les aumônes ne s'imposent pas. Il en serait autrement s'il s'agissait de faire quelques réparations nécessaires, quelque dépense considérable dans l'intérêt de la Communauté. Dans ce cas, la dot ordinaire ne serait vraiment pas suffisante ; et l'on serait fondé à l'augmenter momentanément jusqu'à ce que, les dépenses étant faites et payées, on revînt à la première taxe fixée pour la dot. Mais afin d'éviter l'arbitraire, il faudrait, en pareilles circonstances, avoir recours à la Sacrée-Congrégation ou à l'Evêque qui, en approuvant les raisons, pourra encore fixer la somme que l'on exigerait de chacune des postulantes. Cependant si l'on pouvait, à l'aide des aumônes ou de quelque don, se passer de recourir à cet expédient, la chose n'en vaudrait que mieux.

2° La dot doit être fournie en *espèces* et non en *biens fonds* ou en *autres valeurs*. (S. Cong., 2 mai 1624. — Ferraris, V. *Monialibus*, art. II, n. 19.) Des propriétés immobilières embarrasseraient ordinairement la Communauté, et d'autres valeurs mobilières pourraient n'être pas sûres. (Craisson, 336.) La Sacrée-Congrégation peut donner des dispenses sur ce point, ou autoriser l'Evêque à les accorder. (*Anal.*, t. XXXII, col. 1538.)

3° C'est avant la prise d'habit que la dot doit être *intégralement* payée. (S. Cong., 6 déc. 1617.) Cette règle a été établie d'après les Bulles pontificales (S. Cong., mars 1725. — *Analect*, XXXII, col. 1532. — Ferraris, V. *Monial*, n. 19.) Elle est déposée, en attendant, chez une personne de confiance chargée de la remettre au Couvent après la Profession. (Ferraris, ibid.) D'après les *Analecta*, l'usage a prévalu de la déposer au secrétariat de l'évêché et cette coutume est approuvée par la Sacrée-Congrégation. (*Anal.*, ib., col. 1535.) On peut placer la dot en rentes sur l'Etat, ainsi que cela résulte de plusieurs décisions de la Sacrée Congrégation du Concile. (M. Lucidi, p. 195.) Si la novice vient à mourir avant de faire sa Profession, la dot est rendue aux parents.

Art. III. — Quel usage doit-on faire de la dot ?

Il n'est pas permis au Couvent de se servir de la dot des Religieuses pour bâtir ou pour éteindre

les dettes de la Communauté, ce qui s'applique à toutes les dots et non pas seulement à celles des *surnuméraires,* à moins d'une permission spéciale.

Cette dot doit être *capitalisée*, et produire un revenu qui aide la maison à supporter la charge qu'elle s'est imposée en recevant un nouveau membre. La dot, en effet, est un *bien ecclésiastique;* or, l'*aliénation* directe ou indirecte de ces biens est interdite sous peine d'excommunication majeure encourue par le seul fait. Urbain VIII a renouvelé ces défenses sous des peines spéciales pour les Ordres religieux. (*Anal.*, liv. XXXII, col. 1546, n. 69, 70.) L'Evêque ne peut autoriser le Couvent à disposer de la dot; il faut pour cela un *indult* de Rome. L'usage contraire ou la bonne foi ne sont pas des titres suffisants (S. Cong., 1er sept. 1852.), et quand elle autorise le Couvent à disposer de la dot, l'Eglise exige qu'il la reconstitue. (M. Lucidi, n. 197, *de visit.*)

La Sacrée Congrégation recommande de faire placer ces dots par les Evêques de manière à ce qu'elles produisent des revenus (1780).

Art. IV. — Le nombre de Religieuses pour chaque couvent doit-il être déterminé ?

Il est facile de comprendre maintenant la loi de l'Eglise qui *exige* que dans chaque couvent on détermine le nombre des Religieuses que, d'après les

revenus, on peut y entretenir. (Conc. de Trente, sess. XXV, c. III, *de Regul.* Ferraris, V. *Monial.* art. 2.)

Ce que nous venons de dire de la difficulté qu'éprouvent bien des couvents, même en exigeant des dots, pour entretenir convenablement les personnes qui en font partie, et de la gêne où elles tombent insensiblement, suffit pour prouver la nécessité de cette mesure.

On ne doit recevoir personne à la Profession, tant que ce nombre n'a pas été fixé. C'est l'Evêque qui doit faire cette détermination quand le monastère n'est pas exempt, et s'il est exempt, le nombre doit être déterminé par l'Evêque d'accord avec le Prélat régulier. On doit déclarer quel sera le nombre des Sœurs de chœur, quel sera celui des Sœurs converses. Ce nombre une fois fixé ne peut être augmenté par l'Ordinaire, lors même que les revenus seraient augmentés, il faut pour cela recourir à la Sacrée Congrégation. On peut, en vertu d'un Indult de la Sacrée Congrégation, recevoir quelques Religieuses *surnuméraires ;* la première et la seconde doivent alors apporter une double dot. Elles sont en tout égales aux autres Sœurs, toutefois elles demeurent surnuméraires et ne remplacent pas celles des autres Sœurs qui viendraient à mourir. (Ferraris, ib., art. 2.)

Le nombre des Sœurs doit être au moins de douze, sinon le couvent est soumis à l'Ordinaire et par suite n'est pas *exempt.* (Ferraris, V. *Conventus*, art. 1, n. 27. — Bouix II, *de Regul.*, p. 304 et 658.)

Ces dispositions du Droit Canon supposent que

les couvents sont fondés, et de plus elles ne s'adressent qu'aux Religieuses proprement dites et non à celles qui font partie d'une Congrégation à vœux simples. Du reste les conditions d'existence pour les couvents ne sont plus aujourd'hui les mêmes que jadis. et il ne faut pas oublier que l'on peut toujours recourir à Rome et demander une dispense ou un indult.

Le Concile d'Aquilée (1596) veut que si dans une maison il se trouve plus de Religieuses qu'on ne peut en entretenir convenablement. on n'en reçoive aucune à la place de celles qui meurent jusqu'à ce que le nombre soit en proportion avec les revenus. Il faut tâcher aussi de ne pas rester au-dessous du nombre fixé ; si l'on ne peut pas utiliser tous les revenus en dépenses nécessaires, il est à craindre qu'on ne les dissipe en objets superflus ; de même si on ne peut pourvoir raisonnablement à tous les besoins des Religieuses, on les expose à se procurer ailleurs ce que le couvent leur refuse et à secouer un joug que l'on rend trop dur pour elles.

ART. V. — **Une Religieuse qui sort du couvent peut-elle emporter la dot qu'elle avait apportée ?**

Pour répondre d'une manière satisfaisante à cette question, il est nécessaire de distinguer différents cas ; ainsi 1° une Novice quitte la maison, elle peut réclamer ce qu'elle a apporté avec elle, quoiqu'on

puisse l'obliger à dédommager la maison des dépenses qu'elle y a causées. Le couvent, en effet, n'a aucun droit sur la dot, puisque cette personne n'a pas fait la profession ; mais il a droit à être indemnisé des dépenses faites pour l'entretien de cette personne qui, n'étant pas incorporée à la Communauté, ne participe pas à ses biens ; il faut excepter le cas où le Noviciat serait fondé, car alors la Novice ne serait tenue à rien, à moins qu'elle ne fût entrée avec la pensée de sortir et de profiter ainsi frauduleusement des avantages qu'elle trouvait à y rester pendant quelque temps. — 2° Une Religieuse infirme qui serait obligée de quitter une Communauté dans laquelle sa santé est compromise, pour aller vivre dans une autre maison de l'Ordre, quand les Supérieurs approuvent cette mesure, a droit. ce semble, à ce que sa pension la suive ou du moins à une partie de la dot; néanmoins, dans ce cas, les différentes Communautés intéressées peuvent prendre ensemble les arrangements convenables. (Le *pécule* suit la personne, quelque part qu'elle aille, dans une autre maison ou un autre Ordre, dit Ferraris. — V. *Moniales,* art. 2, n. 90.) Il s'appuie sur l'autorité de la Sacrée Congrégation qui l'a ainsi décidé.

3° Si cette malade sortait de la maison religieuse dont elle faisait partie pour rentrer dans sa famille, et cela, du consentement des Supérieurs, et après avoir obtenu la dispense de ses vœux, il semble qu'elle pourrait réclamer au moins une partie de sa dot. Quand même la Communauté ne serait pas tenue rigoureusement de la rendre, comme cela

peut arriver dans certains cas, la convenance et la charité lui en feraient presque toujours un devoir ; dans ce cas, cependant, la maison a droit à une indemnité, surtout si la Religieuse n'a pas compensé par les services rendus les dépenses qu'elle a occasionnées.

4° Si une Religieuse était envoyée par ses Supérieurs dans une autre maison de son Ordre pour y remplir quelque office, il paraîtrait naturel que sa pension la suivît : Cependant d'autre part il semble que c'est assez pour la première maison de céder un de ses membres, choisi souvent parmi les plus distingués, sans être obligée encore d'abandonner le secours pécuniaire qu'elle recevait à son occasion. Que les maisons s'accordent entre elles en pareilles occasions ; c'est ce qui leur est permis, et c'est ce qui paraît le plus convenable.

5° Une Religieuse passe d'un Ordre moins austère à un autre qui l'est davantage, sa dot ou sa pension doit la suivre ; elle n'a pris en effet, avec la première Communauté que des engagements conditionnels ; elle n'a pu, ni voulu se priver de la liberté d'embrasser un état de vie plus parfait ; or la dot semble devoir être soumise à la même condition que la personne ; car, sans dot, comment se faire recevoir dans un Ordre qui, nous le supposons, en exige une des personnes qu'il reçoit ? et comment trouver une seconde dot après avoir laissé la première au couvent où l'on avait d'abord fait ses vœux ? (Sac. Cong., 28 mars 1675.)

6° Si une Religieuse, de son autorité privée, abandonnait la maison dans laquelle elle a fait sa pro-

fession, pour entrer dans une autre du même Ordre ou d'un autre Ordre, mais qui n'est pas plus austère ; sa pension resterait affectée à la maison qui l'a reçue d'abord, et qui l'aurait gardée si elle eût voulu y demeurer ; ainsi l'a décidé le droit romain. D'ailleurs on ne fait point en cela d'injure à la maison qui la reçoit, puisqu'elle est libre de ne pas la recevoir ; de plus, la pratique opposée serait une source féconde de troubles et de dissensions entre les différentes Communautés. Il en serait autrement si la violence ou l'injustice avait forcé une Religieuse à chercher un asile dans une autre maison ; car, comme elle a droit, non seulement à être entretenue convenablement, mais encore à être traitée charitablement dans la maison où elle a fait sa Profession, la Communauté qui ne remplirait pas cette obligation, perdrait ses droits à la dot ou pension, et pourrait être forcée à la rendre ; la Religieuse ne quittant sa Communauté que parce qu'elle y est pour ainsi dire forcée.

7° Si une Religieuse, ayant fait des vœux solennels, rentrait dans le monde de son autorité privée, ou forçait les Supérieurs à la congédier, elle n'aurait pas le droit de réclamer la dot qu'elle avait fournie ; cette dot est devenue la propriété de la maison au moment de la Profession, et s'il est vrai de dire que la maison est obligée d'entretenir convenablement la personne qui a fourni la dot et de la traiter comme membre de la famille aussi longtemps qu'elle en fait partie, il n'est pas moins vrai, d'un autre côté, que celle-ci n'a droit à être entretenue que durant le temps qu'elle restera dans la Commu-

nauté fidèle à sa vocation; or, nous le supposons, c'est elle qui force le corps à retrancher un membre devenu dangereux pour lui.

8° Une Religieuse qui réclame contre sa Profession et prouve qu'elle a été nulle, si elle n'a pas renouvelé librement et volontairement ses vœux après la connaissance acquise de cette nullité, peut légitimement et réclamer et reprendre sa dot; cette dot, en effet, n'est pas incorporée aux biens de la maison, comme la Religieuse elle-même ne fait réellement point partie de la Communauté, malgré le lien extérieur et apparent qui l'y rattache.

Observons, néanmoins, par rapport à ces différentes décisions : 1° que, si la Règle ou les conventions libres passées entre l'Ordre ou la Communauté et les personnes qui se présentent pour y être admises, déterminent quelque chose en cette matière, il faut s'y conformer. 2° Que dans bien des cas il sera utile de recourir aux premiers Supérieurs pour faire décider la question avec plus de maturité et de sagesse. 3° Qu'il est important, comme nous l'avons remarqué en traitant de la pauvreté, de prévoir le cas où l'on aurait quelques inconvénients à craindre, soit pour la Communauté, soit pour les individus, et de prendre des arrangements qui puissent, autant que possible, prévenir tout désagrément. 4° Que, quoique nous ayons en vue directement les Religieuses dans ce que nous venons de dire de *la dot*, parce que le cas est plus pratique pour elles, les décisions générales prises à ce sujet atteignent également les Communautés d'hommes.

Art. VI. — De la dot dans les Congrégations Religieuses à vœux simples.

Première question : Les Congrégations Religieuses peuvent-elles exiger une dot?

Il existe en France, très peu de couvents *fondés*, et la plupart sont réduits, en fait de ressources temporelles, soit aux dots qu'apportent les personnes qui en font partie, soit à ce qu'elles peuvent se procurer par leur travail, leur industrie, les ministères qu'elles remplissent, soit enfin, aux aumônes plus ou moins abondantes des fidèles. Beaucoup de ces Communautés s'occupent ou de l'instruction de la jeunesse ou du service des malades, etc. Leurs membres font des vœux simples, et ne sont point par conséquent fixés d'une manière aussi irrévocable dans l'Etat Religieux. Ces Communautés, dans la même Congrégation, ne sont pas toujours étrangères les unes aux autres en ce qui touche les intérêts matériels; il en est qui s'aident mutuellement. Les fondateurs et les bienfaiteurs ne sont point censés vouloir empêcher les Supérieurs de recevoir des dots et des aumônes, alors même que la fondation serait suffisante, pourvu que l'excédant soit employé en bonnes œuvres, à la fondation ou au soulagement d'autres maisons, à donner l'instruction gratuite à de pauvres enfants, etc.

De ces considérations et autres que l'on pourrait ajouter, nous concluons : 1° que les lois positives portées par l'autorité ecclésiastique sur la

dot, et qui lient les Ordres Religieux partout où elles sont reçues, n'obligent pas les Congrégations en France, puisque, comme nous l'avons dit, elles ne possèdent pas toutes les conditions rigoureusement nécessaires pour constituer un Ordre Religieux proprement dit. 2° Que les lois naturelles ou divines qui défendent la simonie, atteignent les membres d'une Congrégation aussi bien que les Religieux, quoique les peines portées contre la simonie, dans ce cas, ne leur soit point applicables. C'est pourquoi, dans les Congrégations quelles qu'elles soient, ce n'est pas la fortune ni la dot que l'on espère d'une personne qui doit déterminer les Religieuses *vocales* à donner leurs suffrages, mais les qualités et les dispositions qui annoncent la vocation. En effet, il est toujours mal de donner une chose spirituelle comme prix d'une chose temporelle, et rien ne saurait excuser cette sacrilège comparaison qui renferme un mépris réel des choses saintes. 3° Qu'il y a liberté pleine et entière d'exiger des dots; si cela a été permis même aux Couvents fondés pour prévenir leur ruine et lorsqu'il s'agirait de personnes Religieuses dans toute l'acception du mot, à plus forte raison encore cette permission doit être accordée à des maisons qui manquent ordinairement de ces deux conditions. 4° Dans les Couvents même fondés cela pourrait se permettre, d'après ce que nous avons dit des décisions de la Sacrée Congrégation. 5° Les richesses excessives ne sont pas autant à craindre à cause des liens qui rattachent souvent entre elles les maisons d'une même Congrégation. Elles peuvent s'aider

mutuellement si elles ne sont pas fondées; et si elles le sont, venir en aide à certains enfants pauvres dans les pensionnats, ou à d'autres établissements que l'on peut former, etc. Il est donc difficile, dans ces Congrégations, de pécher contre les Règlements dont nous nous entretenons en ce moment. L'important pour elles, c'est : 1° d'éviter l'intention simoniaque dont nous avons parlé. 2° Les ressources pécuniaires plus abondantes n'autorisent pas à faire des dépenses inutiles, par exemple, à renouveler sans nécessité le mobilier de la maison; l'esprit de simplicité et de pauvreté s'y opposent, quoique cette pauvreté soit très relative. 3° Les Supérieures doivent se prémunir contre l'ambition. 4° Elles doivent s'efforcer de maintenir la pauvreté individuelle dans toute sa pureté au milieu même de l'abondance. 5° Elles doivent faire un bon usage de ces richesses, et ne pas les accumuler sans fin, comme ferait un avare; c'est le cas alors de faire plus d'aumônes.

Deuxième question. — Quelle dot peut-on exiger dans ces Congrégations?

Il est évident que bien des considérations doivent influer sur la somme que l'on peut demander en différentes Communautés, comme nous l'avons remarqué ci-dessus. Observons ici seulement que les impôts et autres charges dont les maisons religieuses ne sont point exemptes maintenant, justifient une augmentation dans la dot; que les règles, l'usage, la décision de la Sacrée Congrégation ou de l'Evêque doivent servir de règle en cette matière. On ne peut pas, nous l'avons dit, exiger davantage

d'une personne sous prétexte qu'elle est plus riche, lorsque, du reste, elle a les qualités requises ; mais on peut recevoir ce qu'elle donne de son plein gré. Les gains que l'on peut faire dans les pensionnats peuvent servir à suppléer la dot des personnes que l'on croirait appelées à la vie religieuse et qui manqueraient de ressources pécuniaires. Les aumônes, le fruit du travail peuvent servir également à diminuer le taux de la dot, lorsque les revenus sont plus que suffisants pour entretenir toute la Communauté. En un mot, point de règle générale à cet égard ; il faut seulement éviter les écueils que nous avons signalés plus haut, se conformer à l'usage, à moins qu'il ne paraisse abusif ; et, si l'on doute, consulter les premiers Supérieurs.

Il n'est pas inutile d'observer ici que la dot d'une Religieuse ne doit pas être considérée comme un don proprement dit. Le contrat dont elle est l'objet n'est pas une donation, c'est un contrat *commutatif*. Plusieurs arrêts de la cour d'Agen (22 mars 1836), de la cour de Lyon (8 mai 1844), de la cour de Cassation (10 fév. 1868), confirment cette doctrine et repoussent les prétentions des héritiers qui attaquaient le contrat de dot en usage à l'occasion de la profession, comme si c'eût été une donation interdite, ou privée des formes voulues.

Peut-être serait-il plus sûr et plus prudent, néanmoins, de ne parler dans le contrat que de la nourriture, de l'entretien et des autres dépenses de la Religieuse, en évitant de se servir de la dénomination de *dot*, dit M. Craisson (p. 343). En France et en Belgique, dit M. Bouix (p. 665) le

contrat ne doit pas parler de dot, mais mentionner les frais d'entretien et de nourriture ; le mot de *dot* en cette matière n'est pas admis par la loi.

D'après les arrêts indiqués ci-dessus, le chiffre de la dot ne serait pas limité par l'article V de la loi du 24 mai 1825, lequel ne s'applique qu'aux *donations*. Il y est dit : que « nulle personne, faisant partie d'un établissement autorisé, ne pourra disposer par acte entre vifs ou par testament, soit en faveur de cet établissement, ou au profit d'un de ses membres, au delà du quart de ses biens, à moins que le don ou legs n'excède pas la somme de 10.000 francs. » (ibid.)

Troisième question. — La dot doit-elle suivre la Religieuse qui sort de son couvent ? Observons d'abord : 1° Que la Religieuse, qui sort d'un Ordre pour entrer dans un autre plus parfait, a droit à sa dot, soit parce qu'en faisant profession dans un Institut on se réserve toujours, *implicitement du moins*, la liberté de passer dans un autre plus parfait, soit parce que, sans dot, elle ne pourrait pas, ordinairement du moins, accomplir son désir et jouir du droit que l'Eglise lui reconnaît. (S. Cong. des Ev. et Reg., 28 mars 1675. — V. *Analec.*, l. LXX col. 1748.)

2° Il y a cette différence entre la dot apportée par la Religieuse qui fait sa profession solennelle, et celle qui ne fait que des vœux simples, que dans le premier cas le couvent devient propriétaire de la dot par la Profesion, tandis que dans le second cas le couvent n'acquiert la propriété complète et absolue de la dot que par la mort de la Sœur, ses

vœux étant simples et susceptibles de dispense. (*Anal.*, l. XXXII, col. 1556 n. 94.) — Voici maintenant, d'après le même recueil (ib., n. 95), les règles à suivre pour la restitution de la dot. Elles nous paraissent s'adresser directement aux Congrégations à vœux simples. 1° Si les constitutions de l'Institut ont été approuvées par le Saint-Siège il faut se conformer à ce qu'elles prescrivent. 2° Si les Religieuses dont il s'agit font des vœux ou qu'elles s'obligent à persévérer dans l'Institut, la question de restitution de la dot est résolue par le Saint-Siège, en même temps que celle qui regarde la dispense des vœux ou la promesse de persévérance, car (ordinairement du moins) les Evêques n'ont pas le pouvoir de dispenser des vœux religieux, même simples. 3° Dans le cas où les Sœurs n'ont aucune obligation de persévérer dans l'Institut, la restitution de la dot est une question qui se tranche selon les lois ordinaires des contrats. La dot alors semble devoir être *assimilée à une rente viagère*, et on ne peut réclamer le capital qu'autant que celui qui l'a reçu refuse de payer la rente. D'après ce principe, si c'est la Communauté qui refuse de garder la Sœur, elle devrait rendre la dot ; si c'est la Sœur qui ne veut pas rester, elle ne peut pas réclamer sa dot, pas plus que celui qui refuserait de recevoir la rente viagère ne pourrait réclamer le capital. (V. M. Craisson, n. 297 — note 6 — Réponse de la S. Cong. 1772.)

En France le renvoi d'une Religieuse est regardé comme légitime devant les tribunaux civils quand il a été approuvé par l'Ordinaire après délibération du conseil d'administration. La Religieuse alors

peut réclamer sa dot, mais pas autre chose. (Craisson, 229.) Ainsi l'ont décidé plusieurs tribunaux.

Quatrième question. — Les Congrégations à vœux simples tombent-elles directement sous les prescriptions de l'Eglise relativement à la dot ?

La législation de l'Eglise sur la dot s'adresse aux Ordres religieux et non aux Instituts à vœux simples. Jusqu'à présent il n'existe pas de dispositions de la part du Saint-Siège qui, en France, appliquent d'une manière générale cette législation aux différentes Congrégations. Mais il peut y avoir des décisions de la Sacrée-Congrégation qui les atteignent, et dans ce cas, on doit s'y soumettre, comme nous l'avons déjà dit.

Assez souvent les raisons qui provoquent et déterminent les dispositions de l'Eglise, par rapport aux Ordres religieux, sont jusqu'à un certain point et dans une mesure variable, applicables aux Congrégations. C'est un devoir pour elles de se pénétrer de l'esprit de l'Eglise et on agira sagement en cherchant à se rapprocher, quand cela se peut, de ses prescriptions dans la pratique. Mais les peines portées contre les délinquants n'atteignent que les Ordres religieux proprement dits.

Ne pas dépenser la dot d'une personne qui fait des vœux simples et qui est exposée à quitter le couvent, placer les dots de manière à se ménager un revenu tout en mettant le capital en sûreté, tenir compte des ressources de la maison quand il s'agit d'augmenter le nombre des Religieuses, telles sont les mesures de prudence que les Supérieures doivent prendre.

Assurer la dot et prévenir toute contestation avec les familles, ne pas diminuer la dot arbitrairement et recourir aux Supérieurs ecclésiastiques dans les circonstances importantes, tels sont les conseils de la sagesse, et ce qui peut même être un devoir de conscience.

SECTION CINQUIÈME

DE LA CHASTETÉ

I

DE LA VERTU DE CHASTETÉ

Le vœu de chasteté ayant pour premier et principal objet la matière même de la vertu, il nous a semblé que pour faire bien comprendre les obligations du vœu, il était utile de faire connaître d'abord celles qu'impose la vertu. La chasteté a pour objet de modérer et de retenir dans les limites du devoir le penchant naturel de l'homme pour les plaisirs charnels. *Cette vertu*, dit S. Thomas, *gouverne la concupiscence par la raison.* (Quest. 131.)

Comme toutes les habitudes vertueuses elle a son siège dans la volonté ; c'est de là qu'elle exerce son empire sur les autres puissances de l'âme et sur les sens du corps ; l'esprit et la pensée, la mémoire et l'imagination subissent d'abord son influence ; elle contient ensuite dans les devoirs les différents sens ; son empire peut être plus ou moins étendu, plus ou moins parfait, et la vertu sera d'autant plus excellente, que la volonté exercera un pouvoir plus absolu

sur l'homme tout entier, établissant l'ordre et la sainteté dans ses pensées, ses désirs, ses affections, ses regards, son imagination et dominant son corps pour prévenir, ou réprimer tout ce qui pourrait s'y produire de déréglé.

Le sixième et le neuvième commandement de Dieu expriment et renferment la matière de la vertu de chasteté; ses prescriptions sont fondées sur la loi naturelle et la loi divine.

II

DU VŒU DE CHASTETÉ

ET DE SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

CHAPITRE I

SA MATIÈRE ET SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

La première et principale matière du vœu est, nous venons de le dire, celle de la vertu ; mais à l'obligation imposée par les commandements de Dieu, le vœu ajoute celle qui naît de la vertu de Religion. Nous avons dit la *première et principale matière du vœu ;* en effet, en dehors des choses défendues à tous et qui sont l'objet de la vertu de chasteté, le vœu a encore pour matière des actes qui sans être interdits ni par la loi naturelle ni par la loi divine, peuvent devenir *illicites* et le deviennent effectivement par *la promesse que l'on fait librement à Dieu de s'en abstenir.* Tel est l'état *du mariage* et ce qui est permis dans cet état. Le vœu de chasteté fait *en religion*; s'étend à ces deux ordres de choses : Le vœu privé est susceptible de plus ou moins d'étendue ; Il n'est pas rare de trouver des personnes qui s'engagent par vœu *à ne point se marier,* ou à *garder la virginité.* A s'en tenir rigoureusement

aux expressions, ces vœux ne s'étendraient pas aux péchés de pensées, de désirs, etc. Néanmoins assez souvent ces formules, dans l'intention des personnes qui s'en servent, équivalent au vœu de chasteté complet et sans restriction :

Le vœu de chasteté fait en particulier peut être émis pour un *temps déterminé* ou pour *toujours*, il peut se faire *avec* ou *sans conditions :* il peut recevoir plus ou moins d'étendue dans ce qui en fait la matière. Celui qui veut connaître le sens et la portée d'un vœu privé n'a pas d'autre moyen que de consulter la personne qui l'a fait, sur son intention et l'obligation qu'elle a voulu contracter.

Le vœu de chasteté, fait en Religion, peut être *solennel* ou *simple*. Celui que l'on émet dans les Congrégations religieuses n'est accepté par l'Eglise et regardé par elle que *comme simple ;* et quoiqu'il puisse en être de la disposition de celui qui le fait, il n'a pas aux yeux de l'Eglise le caractère d'un vœu *absolu, perpétuel et irrévocable*. Le *vœu solennel* a, contraire, renfermé dans les ordres sacrés, ou dans la Profession religieuse proprement dite, telle qu'elle se fait dans les Religions approuvées par l'Eglise, possède tous ces caractères. Nous dirons ailleurs quels sont les effets du *vœu solennel,* à la différence du *vœu simple*.

CHAPITRE II

DE LA NATURE ET DE LA GRIÈVETÉ DES PÉCHÉS COMMIS CONTRE LE VŒU DE CHASTETÉ

D'après ce que nous venons de dire, la violation *du vœu*, à la faute d'*impureté* commise contre le sixième ou le neuvième commandement de Dieu, ajoute une autre faute contre la *vertu de Religion;* ainsi toute faute commise par pensée, désir, complaisance, action, etc., contre le sixième commandement contient pour celui qui a fait vœu de chasteté deux péchés distincts. La circonstance du vœu de chasteté, doit donc être déclarée en confession, à moins que le confesseur ne connaisse déjà cette circonstance.

A ce double péché dans une personne religieuse, pourrait s'ajouter encore une faute contre la charité s'il y avait scandale ; et si la faute était de nature à devenir publique et qu'elle dût rejaillir comme une flétrissure sur la Communauté et sur la Religion, elle revêtirait un caractère de gravité exceptionnel (1).

(1) Nous ne voyons aucune raison d'admettre ici avec quelques auteurs un autre péché qui consiste à manquer à la promesse faite à Dieu et qu'ils appellent de *perfidie*. En effet, il n'y a sacrilège qu'à raison de cette promesse qui n'a elle-même d'autre

Quant à la gravité de ces fautes, la règle générale est que le péché contre le vœu suit la condition du péché contre la vertu, lorsque celle-ci est blessée ; c'est-à-dire qu'il y a péché mortel ou véniel contre la vertu *de Religion* suivant qu'il y a péché mortel ou véniel contre la *vertu de chasteté*. Il n'y a que le défaut d'une pleine *advertance* et d'un parfait *consentement* qui puisse empêcher la faute d'être grave, attendu qu'elle n'admet pas de légèreté dans la matière.

but et d'autre objet que la consécration que l'on fait de soi-même à Dieu. Séparer la promesse de ce qui est promis, et l'objet de la promesse de la promesse elle-même pour y trouver deux péchés distincts ne nous paraît pas admissible. (V. Craisson, p. 253.)

CHAPITRE III

QUELS SONT LES EFFETS DU VŒU DE CHASTETÉ?

Le vœu de chasteté *simple*, soit qu'il ait été fait en *Religion*, ou qu'il soit *privé*, n'a pas la force d'annuller le mariage contracté avant le vœu. — Il n'invalide pas non plus le mariage que l'on contracterait malgré le vœu; mais il le rendrait *illicite*, puisque, nous le supposons ici, on s'était interdit le mariage par le vœu que l'on a fait. Le vœu de chasteté *solennel*, renfermé dans la Profession Religieuse, ou dans la réception des Ordres sacrés, a pour effet : 1° d'annuler le mariage antécédemment contracté mais qui n'a pas été consommé. 2° de rendre invalide et nul le mariage qui serait contracté après ce vœu, à moins qu'on n'en eût préalablement obtenu la dispense. (*Conc. Trid.*, Sess. XXI, can. 9.) De plus, celui qui dans ce cas contracterait, ou prétendrait contracter un mariage, encourrait l'excommunication portée par le Concile de Vienne, comme l'enseigne Pie VI. (V. Brefs de Pie VI. IIe vol., *Réponse à l'Evêque de Grenoble*, 5 oct. 1783.)

Le S. Pontife Pie IX dans la Bulle *Apostolicæ Sedis* a, tout à la fois, confirmé, modifié et expliqué le droit établi par Clément V, au Concile de Vienne (en 1312) (1).

(1) Voici le texte de la Bulle *Apostolicæ Sedis* de Pie IX, concernant le point dont il s'agit. Il y est statué :

« *Clericos in sacris constitutos, vel Regulares aut moniales,*

La Bulle de Pie IX réglant définitivement les peines canoniques et leur force obligatoire, et abrogeant celles qui ne sont pas ici mentionnées et confirmées par elle, seule désormais fait loi en cette matière. — C'est donc à la Bulle de Pie IX, à son texte, et aux explications authentiques qui en ont été données qu'il faut recourir dans l'occasion pour déterminer d'une manière sûre et la nature et l'étendue des peines que l'Eglise inflige aux prévaricateurs.

L'inhabileté au mariage persévère, soit à l'égard de celui que l'Ordre rejette de son sein comme l'enseigne Benoît XIV. (*De Synod Diœces.*. c. II. n. 20 et seq.) ; soit à l'égard de ceux qu'une force majeure oblige de quitter leurs Couvents et de vivre sans Règle, comme il est arrivé pendant la révolution de 1793 — (Brefs de Pie VI, Pièces justificatives.)

Lorsque le vœu de chasteté est temporaire ou qu'il est *conditionnel*, il n'est pas réservé au Souverain-Pontife ; mais la dispense du vœu *solennel* et même du vœu *simple*, lorsqu'il est *perpétuel et absolu,* est réservée au Saint-Siège.

post votum solemne castitatis, matrimonium contrahere præsumentes ; néé non omnes cum aliquâ ex prædictis personis matrimonium contrahere præsumentes » subjacere excommunicationi latæ sententiæ, Episcopis, sive Ordinariis, reservatæ.

CHAPITRE IV

CE QU'IL Y A DE COMMUN ENTRE LA VERTU ET LE VŒU — CE QUI LES DISTINGUE

1° Nous avons dit que le vœu s'étendait à ce qui fait la matière de la vertu, et que la vertu, de son côté, inclinait la volonté à observer ce que l'on s'est imposé par le vœu; la vertu et le vœu ont donc en quelque sorte le même objet. Il y a cependant cette différence que lorsque le vœu tombe sur une chose déjà interdite par la vertu, il y a deux péchés dans la violation de ce vœu; il n'y en a qu'un lorsqu'il s'agit d'une chose qui n'est défendue qu'à cause du vœu. Ainsi, par exemple, une personne Religieuse se laisserait aller volontairement à de mauvais désirs, ou à de mauvaises actions, elle commettrait en cela deux péchés, l'un contre la vertu et l'autre contre le vœu; cette personne, malgré le vœu simple de chasteté, se marierait, elle ne commettrait qu'un péché contre le vœu; et la vertu (en supposant qu'il n'y eût aucune autre faute), ne serait pas directement blessée, parce que la vertu de chasteté ne défend pas d'embrasser l'état du mariage; dans le premier cas, on viole deux obligations distinctes; dans le second, il n'y a proprement qu'une obligation violée. On peut donc, en certains cas, violer le vœu sans blesser directement et formellement la vertu, mais

on ne peut blesser la vertu sans violer le vœu; c'est la première différence qui existe entre ces deux choses.

2° La vertu a des obligations de rigueur, elle a des pratiques de conseil et de perfection; il n'en est pas de même du vœu sous le rapport de la *matière;* ne pas l'accomplir, c'est toujours le violer ; et le péché est grave à moins qu'il n'y ait défaut de pleine advertance ou d'un parfait consentement. Comme la vertu aussi il est susceptible de perfection, sous le rapport du *motif* qui le fait observer et des dispositions avec lesquelles on l'accomplit; mais il n'y a plus de matière pour le vœu là où il n'existe plus d'obligation. Il est vrai, néanmoins, de dire, comme nous l'avons remarqué en parlant du vœu et de la vertu de pauvreté ; qu'affaiblir la vertu, c'est indirectement attaquer le vœu dont elle garantit l'accomplissement, et que, par conséquent, perfectionner la vertu, c'est indirectement travailler à la perfection du vœu dont on rend la violation plus rare et plus difficile, et l'observation plus assurée, plus parfaite et plus excellente.

CHAPITRE V

DES MOYENS DE SAUVEGARDER ET DE PERFECTIONNER LA VERTU ET LE VŒU DE CHASTETÉ

Nous réunissons ici le vœu et la vertu parce que le principe intérieur qui en assure la pratique est le même, et que les moyens propres à perfectionner la vertu sont également propres à rendre plus parfaite la pratique du vœu.

Ces moyens peuvent se ranger en trois catégories :

1° Il en est dont l'effet est de nous communiquer plus abondamment la grâce qui fortifie la bonne volonté et rend plus ferme et plus inébranlable la disposition habituelle où l'on est de pratiquer la vertu. Ce sont la prière, la méditation, l'exercice de la présence de Dieu, et par-dessus tout, les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.

2° D'autres ont plus directement pour but de diminuer les obstacles qui combattent en nous cette vertu, c'est-à-dire, la force de la concupiscence, la violence des passions, le règne de la nature et des sens, fruits du péché originel, ou tristes résultats des mauvaises habitudes que l'on a contractées. On peut ranger dans cette catégorie, tous les genres de mortifications, comme le jeûne, l'abstinence, les veilles, les austérités corporelles, etc.

3° Les troisièmes ont pour objet principal de

prévenir, autant que possible, les attaques de l'ennemi, et d'éviter une foule de tentations. — De ce nombre sont la garde des sens (car c'est par ces portes que l'ennemi s'efforce de pénétrer dans la place), une vie plus retirée et plus recueillie, une grande réserve pour le choix de ses lectures, la fuite des occasions dangereuses ; la garde de son cœur pour ne pas y laisser germer des affections particulières, etc., etc.

On trouvera dans les auteurs ascétiques des choses excellentes sur tous ces articles.

La vertu de chasteté, en effet, peut être envisagée ou comme le fruit particulier d'une grâce spéciale, ou comme le résultat de l'exercice et des actes répétés ; c'est-à-dire qu'on peut la considérer ou comme *infuse* ou comme *acquise*. C'est toujours un don de Dieu, sans doute, mais la vertu *infuse*, comme son nom l'indique, est plus particulièrement le don de Dieu et son œuvre en nous ; tandis que la vertu *acquise* exige essentiellement notre coopération ; elle est aussi le fruit de la grâce, sans doute, mais d'une grâce qui se combine avec l'action de l'homme et n'obtient son but qu'avec elle.

C'est dans ces deux causes qu'il faut chercher la raison de la perfection de la chasteté ; elle peut être le fruit ou d'une grâce exceptionnelle qui établit l'âme dans cette heureuse disposition, ou d'une fidélité constante à combattre ses passions, à réprimer ses mauvais penchants, à maintenir l'âme dans l'ordre et le devoir, d'où résulte une *habitude* qui va se fortifiant sans cesse par de nouvelles victoires et par des actes répétés.

C'est à ce double principe qu'il faut recourir pour connaître les progrès faits dans cette vertu et le degré de perfection dans lequel on peut la posséder. D'un côté, l'abondance de la grâce reçue de Dieu, de l'autre, l'exercice par lequel l'habitude s'est fortifiée, les passions plus ou moins vives qu'il a fallu vaincre, les combats plus ou moins nombreux qu'il a fallu livrer et dont on est sorti vainqueur. Dans tous les cas, la vertu et le vœu ont la même sève, vivent de la même vie, et perfectionner la *vertu* c'est procurer le parfait accomplissement du *vœu*.

Nous croyons devoir traiter ici une question à laquelle l'Eglise attache une grande importance et qui se rapporte à notre sujet.

APPENDICE

DE LA CLÔTURE RELIGIEUSE

CHAPITRE PREMIER

DE LA CLÔTURE EN GÉNÉRAL

1° Pour comprendre l'importance de la loi de la clôture, il suffirait de considérer les prescriptions de l'Eglise en cette matière; elles sont si rigoureuses, sanctionnées par des peines si graves, et leur observation est, de la part des Supérieurs ecclésiastiques, l'objet d'une si grande vigilance, qu'au premier coup d'œil on serait tenté de s'en étonner. D'autre part, cette loi rencontre une si grande opposition dans le monde, elle provoque à un si haut degré les blâmes, les critiques, les anathèmes des enfants du siècle, la *clôture* et les *grilles* qui en sont l'expression la plus énergique, leur inspirent tant d'horreur, qu'il n'en faudrait pas davantage pour nous persuader que l'Eglise a frappé juste, et pour justifier à nos yeux des mesures que le monde ne condamne que parce qu'il y trouve sa propre condamnation.

Pour saisir mieux la pensée de l'Eglise dans la

loi de la clôture, il faut remonter à la pensée que réveillent naturellement les vœux et l'Etat Religieux, c'est-à-dire, à la *consécration* que le Religieux fait de lui-même au Seigneur. Il devient par là une chose dédiée à Dieu, dévouée à son culte ; il passe sous son autorité d'une manière plus entière et plus absolue ; il sort de la condition ordinaire pour s'élever à une condition plus excellente. Sa personne étant consacrée à Dieu, son âme, son corps, ses facultés, ses actes, ses pensées, ses affections, ses sens, ses membres, son temps, tout devient plus spécialement la propriété de Dieu et doit être employé à son service. Sa vie doit être sainte, ses occupations doivent être saintes, le lieu même qu'il habite est regardé comme un lieu saint, une sorte de sanctuaire et la maison de Dieu. La vie religieuse, dans la pensée de l'Eglise, est, pour ainsi dire, un apprentissage de la vie du ciel. C'est la vie des anges reproduite sur la terre : louer, bénir, aimer sans cesse dans l'exil, celui que les saints contemplent dans la gloire et dans la patrie, tel doit être l'occupation constante de l'âme qui s'est consacrée à Dieu ; c'est à elle surtout que s'applique cette parole de saint Paul : *Notre conversation est dans les cieux.* (Philip., III.) C'est pour cela qu'elle doit vivre de la vie des anges et participer, autant qu'elle le peut, à leur condition.

2° Cette séparation d'avec le monde afin de vivre plus intimement avec Dieu, nous fait comprendre le *double rapport* sous lequel on doit envisager la clôture religieuse, qui, d'un côté, interdit à la personne religieuse de *sortir* du couvent, et de l'autre,

en défend l'*entrée* aux personnes du monde. En effet, en *sortant,* la personne *consacrée à Dieu* se trouve en contact avec les choses et les personnes *profanes;* en *entrant* dans le couvent les personnes du monde se trouvent en contact avec les âmes consacrées à Dieu. Or, il y a opposition entre l'esprit religieux et l'esprit du monde ; il y aurait donc un certain danger pour le Religieux à fréquenter le monde, et le même danger existerait s'il était permis aux personnes du monde d'entrer dans la maison religieuse.

3° Cependant la clôture, même pour les femmes, n'est pas de l'essence de l'Etat religieux. On peut sans elle concevoir et pratiquer la vie régulière et observer les conseils évangéliques, sans excepter le vœu de chasteté. Mais cette loi convient admirablement aux Religieuses qui vivent en Communauté, dit Suarez. (Tr. VIII, liv. I, VIII, n. 1.) Et, bien que l'Eglise ne reconnaisse pas aujourd'hui de vœux solennels pour les femmes, là où la clôture n'est pas observée ; il ne faudrait pas cependant en conclure qu'elle soit inutile et déplacée là où l'ont ne fait pas de vœux solennels.

La clôture, dit Pellizarius, qui s'appuie sur le sentiment commun des docteurs, ne repose donc pas sur le *droit naturel,* ni même sur le *droit divin;* elle a sa source dans le *droit positif ecclésiastique.* C'est l'Eglise qui l'exige et l'impose. (*De Monial.*, p. 79, n° 4, édit. non prohibée, Rome 1761.) Il y avait bien, dit Suarez, dans les anciens Canons, des recommandations à ce sujet, mais on ne trouve aucune injonction absolue, et l'Abbesse jouissait

d'un certain pouvoir en cette matière. (Suarez, *ub. supra.*)

4° La loi de la clôture atteint tous les Religieux, hommes et femmes, mais elle ne s'applique pas à tous dans la même étendue, ni avec la même rigueur.

5° On distingue deux sortes de clôture, la clôture *papale* et la clôture *épiscopale*. La première est celle dont il est question dans le *Droit Canon;* on l'appelle *papale*, parce qu'elle a été établie par les Papes, qu'elle est sanctionnée par des censures réservées au Pape et que lui seul peut dispenser, dans certains cas, de cette clôture. Elle est de rigueur dans les Couvents de Religieuses où l'on fait les vœux solennels (1).

La clôture *épiscopale* est celle qui est imposée par les Evêques à certains couvents de leur diocèse, dont les membres ne font pas de vœux solennels et ne sont pas nécessairement soumis à la clôture papale.

6° Nous indiquerons bientôt l'origine et les sources de la loi de la clôture, nous nous bornerons en ce moment à constater son existence; c'est un fait certain et reconnu de tous les auteurs.

Il n'est pas moins certain que c'est principalement en faveur de la chasteté dont les personnes religieuses font profession, et pour les mettre à couvert des dangers auxquels elles seraient exposées, que la loi de clôture a été introduite; mais outre le péril imminent que courrait la chasteté des per-

(1) V. note K.

sonnes religieuses, s'il leur était permis de sortir de leurs couvents, ou aux étrangers d'y entrer, on peut assigner plusieurs autres motifs de cette défense. Le couvent, en effet, n'est-il pas l'élément de la personne religieuse? Hors de là elle languit presque nécessairement; elle a besoin de la retraite et de la solitude pour conserver son véritable esprit; le bruit du monde, les distractions sans nombre que l'on y trouve, la dissipation qui en est la suite nécessaire, tout cela tend à détruire insensiblement le recueillement intérieur et le goût de la prière. De là naît le relâchement; aussi longtemps qu'on vit en communauté, les diverses exigences de la vie religieuse auxquelles on est soumis retiennent sans beaucoup de peine dans le devoir; mais ôtez ces liens destinés à resserrer la nature en de justes bornes, bientôt elle reprendra tout ce qu'on avait gagné sur elle; d'ailleurs, le Religieux qui respirerait souvent l'air du monde et qui aimerait à sortir de son couvent, n'éprouverait pas seul les effets de ce relâchement, il pourrait le communiquer encore à toute la communauté en y apportant des manières mondaines, l'esprit du siècle et l'amour de la vanité. Le monde lui-même, tout corrompu qu'il est, se formaliserait d'une telle conduite; si l'innocence n'est point à l'abri de ses traits malins, respecterait-il la légèreté, la frivolité du Religieux mondain? La faute d'un seul ne deviendrait-elle pas bientôt la faute de tout le corps, et ne retomberait-elle pas même sur la Religion qu'elle ferait blasphémer? Tels sont les tristes résultats qu'aurait à déplorer la Communauté qui permettrait ces

sorties. Les inconvénients qui naîtraient de la liberté d'entrer qu'on laisserait aux personnes du dehors sont peut-être plus grands encore, ils sont si évidents que nous sommes dispensés de les indiquer. Rien donc de plus sage que les Règlements de l'Eglise touchant la clôture religieuse, rien de plus avantageux aux Communautés, rien de plus salutaire aux individus.

CHAPITRE II

DE LA LOI DE LA CLÔTURE EN PARTICULIER

La clôture imposée aux Religieux n'étant pas la même que celle qui est imposée aux Religieuses dans leur couvent, pour plus de clarté, nous traiterons successivement de ce qui regarde les hommes et de ce qui concerne les femmes.

ART. I. — **De la clôture relativement aux Religieux.**

§ I. — CE QUE LA LOI DE LA CLÔTURE INTERDIT AUX HOMMES TOUCHANT LA SORTIE DE LEUR COUVENT

1° Il est nécessaire d'observer ici qu'il y a plusieurs degrés de clôture même pour les hommes, et que les obligations imposées par cette loi peuvent être plus ou moins étendues. En effet, il est des Ordres religieux dont la fin et les ministères supposent nécessairement que les Religieux sortent de temps en temps de leur couvent pour le bien du prochain et les travaux auxquels ils se livrent dans l'intérêt du salut des âmes.

Il en est d'autres dont les ministères presque

entièrement concentrés à l'intérieur du couvent, n'exigent guère d'autre liberté que celle de pouvoir faire quelques voyages pour le bien de la maison ou de l'Ordre, par exemple pour passer d'un couvent à un autre, et opérer les changements de personnes réclamés par l'intérêt général de l'Ordre ou des maisons qui en dépendent. Pour tous la loi de la clôture exige qu'on ne sorte pas *sans permission ;* mais cette permission est plus facilement accordée aux premiers, et les cas de sortie sont beaucoup plus fréquents ; tandis que pour les seconds, la loi est beaucoup plus rigoureuse, et les cas où il peut être permis de sortir, beaucoup plus rares. Pour saisir cette nuance et comprendre cette différence, il suffit de considérer, d'une part, les couvents des Pères *Carmes, Dominicains, Capucins, Jésuites,* etc., et de l'autre ceux des *Chartreux* ou des *Trappistes.*

2° La faute commise par un Religieux qui sortirait de son couvent sans permission, n'est pas la même dans ces différents Ordres ; elle serait ordinairement plus grave pour les Religieux dont la clôture est plus stricte ; et moins grave pour les autres. Voilà pourquoi, indépendamment du droit naturel et du droit canonique, il faut tenir compte de l'Ordre, et de l'importance plus ou moins grande que l'on y attache à la clôture ; car dans la pratique, c'est l'usage qui détermine le sens et la portée de la Règle.

Cette observation doit être présente à l'esprit toutes les fois qu'il s'agit d'apprécier la gravité de la faute commise, et le Supérieur doit également en

tenir compte pour discerner sûrement s'il y a ou non des raisons suffisantes pour accorder les permissions qu'on lui demande.

La loi de la clôture, dit Suarez, n'interdit pas aux hommes de sortir de leur couvent, elle défend seulement d'en sortir *sans permission du Supérieur.* (*De Relig.*, Tract. VIII, l. I, c. VI, n. 4.) L'usage général et la Règle supposent que cette permission rend la sortie légitime ; quelquefois même on peut la *présumer*, comme s'il s'agissait d'aller au plus vite confesser un malade sur le point de mourir et qu'on n'eût pas le temps de recourir au Supérieur (ibid). La défense faite aux Religieux de *sortir de leurs couvents sans permission,* et qui est une conséquences de la loi de l'Eglise relative à la clôture, trouve sa raison et son fondement dans la nature même de la vie de Communauté qui demande que le Religieux reste sous l'autorité et la dépendance de son Supérieur. Par sa Professiou en effet, le Religieux ne s'appartient plus, il devient membre d'une Communauté, partie d'un tout, soumis à celui qui est à la tête de la Communauté dans laquelle chacun a son office et doit s'utiliser. Son temps, ses actions, sa personne même deviennent en quelque sorte la propriété, le domaine du corps dont il fait partie. De plus le Supérieur est chargé de veiller sur ses inférieurs, de procurer leur bien spirituel, d'éloigner d'eux les dangers qu'ils pourraient courir ; il ne pourrait remplir ce devoir si le Religieux était libre de sortir sans permission et pouvait se soustraire à l'autorité de son Supérieur, Il ne peut donc pas sortir de la maison sans la per-

mission, ou contre la volonté de son Supérieur : ce serait se soustraire à son autorité. C'est la pensée de Suarez. (*De Relig.*, t. I, tract. XVII, l. V, c. VI.)

Du reste l'Eglise a manifesté clairement sa pensée à ce sujet. Voici ce que Clément VIII a statué sur ce point : « Qu'aucun Religieux ne sorte de son couvent « si ce n'est pour *cause*, et après en avoir *chaque « fois obtenu la permission* de son Supérieur, qui « ne doit la donner qu'après s'être assuré de la « réalité du motif et en adjoingnant à celui qui « sort un compagnon *choisi par lui*, selon qu'il le « juge convenable; ce compagnon ne doit pas être « trop souvent le même, etc. La permission géné- « rale de sortir ne doit jamais être accordée au « Religieux (1). »

3° La sortie du couvent sans permission peut être une faute *mortelle* ou une faute *vénielle*, cela dépend de la matière. (Suar., ibid.) Le saint Concile de Trente défend aux Religieux de sortir de leur couvent, même sans le prétexte d'aller trouver leur Supérieur au lieu qu'il habite ; il faut pour cela qu'ils y soient envoyés ou que le Supérieur les y fasse appeler. (Sess. XXV, *de Regul.*, c. IV.)

La légèreté de la matière peut rendre la faute vénielle : Je ne crois pas, dit Suarez, que l'on puisse taxer de faute mortelle l'acte de deux Religieux qui, sans permission sortent par la porte ordinaire pour

(1) Nullus a conventu egredi audeat. nisi ex causa et cum socio licentiâque singulis vicibus impetratâ a Superiore, qui non aliter eam concedat, nisi causâ probatâ, sociumque exituro adjungat, non petentis rogatu, sed arbitrio suo, neque eumdem sæpius. Licentiæ vero generales exeundi nulli concedantur. (Const. *Nullus...* V. S. Lig., lib. IV, n. 37.)

rentrer bientôt, s'il n'y a ni mauvaise intention, ni défense particulière de l'Ordre. Une pareille sortie, en effet, n'est pas une fuite pour se dérober à la vie religieuse, elle ne soustrait pas d'une manière sérieuse le Religieux à l'autorité de son Supérieur. Il y a dans cet acte une véritable infraction à la discipline religieuse, mais non la matière d'une faute mortelle. (Tract. VIII, l. I, c. VI, n. 6.)

Il en serait autrement si l'on sortait avec l'intention de rester quelque temps hors du Monastère, sans cependant cesser d'être religieux, ou si on sortait la nuit ; ou enfin, si la sortie ayant lieu le jour, on avait l'intention de passer la nuit hors du Monastère (ibid.).

4° Dans cette matière, nous l'avons dit, il ne faut pas considérer la question seulement au point de vue du *droit commun,* il faut encore avoir égard, aux statuts de l'Ordre. Si donc la Règle dans un Institut religieux faisait une obligation rigoureuse au Supérieur de n'accorder la permission de sortir que pour de justes raisons, l'inférieur ne pourrait pas la demander sans des motifs sérieux ; s'il en agissait autrement, la permission, même accordée, ne légitimerait pas sa conduite et ne l'exempterait pas de péché (ibid.).

5° Enfin il est évident que le Supérieur qui a le pouvoir de donner aux autres la permission de sortir, peut user de ce pouvoir en sa faveur. Dans ce cas, quoique sa sortie pût être coupable sous d'autres rapports, elle ne serait pas une violation de la clôture.

ART. II. — **Ce que la loi de la clôture interdit aux hommes relativement à l'entrée des personnes du dehors dans le cloître.**

1° Avant de pénétrer plus avant dans ce sujet, il faut définir d'abord ce que l'on entend par *clôture*. Sous ce nom on comprend tous les lieux *où les personnes de la maison peuvent aller librement ;* tous ceux dont l'entrée est *permise aux séculiers ne font pas partie du cloître*. Ainsi les personnes religieuses cloîtrées violent la clôture en entrant dans les lieux ou les personnes séculières ont accès, et les personnes du dehors violent cette même loi en entrant dans les lieux où les personnes religieuses peuvent entrer librement. Par conséquent tout ce qui est renfermé dans l'enceinte du Monastère ou du couvent, c'est-à-dire les cellules, les offices, le réfectoire, le dortoir, l'infirmerie, la cuisine, les cloîtres et les jardins, vergers, prés, s'ils sont unis au couvent, font partie de la clôture ; mais non, s'ils en sont séparés par un mur convenable ou pas une porte fermée à clef. La sacristie fait aussi partie de la clôture si on y entre seulement par une porte donnant sur le cloître, mais non, si la porte d'entrée est dans l'église. Si on y avait accès et par le cloître et par l'église, il est plus probable qu'alors elle ferait partie de la clôture. (Ferraris, V. Conv., art. 3, n. 14.)

L'église, ordinairement du moins, ne fait pas partie de la clôture ; il y a cependant des exceptions. Celles dont la porte s'ouvre, non sur le dehors, mais

sur le cloître intérieur, sont censées en faire partie. Si un mur de clôture venait à tomber, la loi n'en subsisterait pas moins ; les personnes de l'autre sexe ne sont pas autorisées pour cela à franchir la clôture qui reste assez déterminée par les ruines mêmes. Ainsi l'a décidé plusieurs fois la Sacrée-Congrégation. (Ferraris, ib., 29.)

2° Les lois générales de l'Eglise sur ce point n'interdisent nulle part l'entrée des hommes dans les couvents de Religieux. Il peut se faire que les Règles particulières d'un Ordre défendent de les introduire dans telle ou telle partie du couvent, ou à certaines heures, mais le droit commun se tait à ce sujet. Voilà pourquoi, en ce qui concerne chaque Ordre, on ne peut être fixé sur ce qui est permis ou défendu qu'en consultant les termes de la Règle. (Ferrar., V. *Conv.* — Suar., tr. VIII, l. I, c. VII, n. 2, 3.)

3° Avant saint Pie V, on ne trouve dans le Droit canon aucune défense pour les Religieux d'introduire dans leur cloître des personnes du dehors, même des femmes ; il va sans dire que si l'introduction de ces dernières dans la maison religieuse eût dû, à raison des circonstances, créer quelque danger, ou avait pu causer du scandale, elle aurait été par là même interdite, mais seulement en vertu du *droit naturel*. A cette époque, par conséquent, et en faisant abstraction du droit naturel, on n'avait pour se diriger dans cette matière que les Constitutions de l'Ordre, ou les observances consacrées par la coutume et la tradition.

4° Il est certain, dit Suarez, qu'avant le Pape saint Pie V, le droit canon ne renfermait aucune

prescription à ce sujet pour les couvents d'hommes. Le bien spirituel des Religieux, l'éloignement de ce qui aurait pu créer quelque danger, l'édification des fidèles, le soin d'écarter toute cause, toute occasion de scandale, enfin les Constitutions de chaque Ordre, voilà ce qui réglait la conduite des Supérieurs pour interdire ou permettre l'entrée de quelques personnes.

Mais on était déjà si bien persuadé de l'avantage de la clôture, que dans certains Ordres, pour couper court à des sollicitations importunes, on avait obtenu du Saint-Siège, comme un *privilège*, l'autorisation de garder la clôture dans toute sa rigueur ; et cela sous peine d'excommunication pour les femmes qui la violeraient. Cependant plusieurs personnes distinguées par leur naissance, ayant eu recours au S. Pontife, et en ayant sollicité et obtenu la permission d'entrer dans la clôture, malgré les constitutions de l'Ordre et les privilèges que les Supérieurs réguliers opposaient, l'indulgence de l'Eglise devenait préjudiciable à la discipline religieuse. C'est ce qui détermina saint Pie V à révoquer toutes ces permissions. Il défendit, sous peine d'excommunication encourue par le seul fait, aux femmes qui prétexteraient l'indult pontifical, l'entrée dans la clôture religieuse. Et, pour fortifier les Supérieurs dans l'accomplissement de ces prescriptions, il déclara privés de leur office et frappés d'inhabileté et de suspense les Religieux qui introduiraient ces personnes ou consentiraient à leur entrée. Quelques années après il étendit ces dispositions à toute personne du sexe qui franchirait la

clôture, soit qu'elle invoquât l'indult pontifical ou non.

Grégoire XIII étendit l'excommunication fulminée par saint Pie V contre ces personnes, à tous ceux qui les introduiraient ou admettraient dans la clôture. (Ferraris, V. *Conventus,* art. III, n. 5) Enfin Benoît XIV, par sa Bulle *Regularis disciplinæ,* révoqua tous les privilèges antécédemment accordés de recevoir des femmes dans la clôture des Religieux, sous quelque prétexte que ce soit, même de dévotion, comme par exemple, pour faire partie d'une procession ou accompagner le Très-Saint Sacrement. De plus, il défendit aux Cardinaux et aux Congrégations romaines d'accorder à des femmes la permission d'entrer dans la clôture des Religieux, et déclara nulles toutes celles qui avaient été accordées. Le Souverain-Pontife, cependant, ne déroge pas dans cette Bulle aux privilèges dont jouissent à cet égard certaines personnes.

5° Quelles sont donc les personnes que ces défenses n'atteignent pas et qui ne sont pas comprises dans les Bulles des Souverains-Pontifes ? Ce sont les Impératrices et les Reines, leurs filles et leurs suivantes. (Pirrhing, *in Titul.* 35 *Decretal.*, l. III, n. 45.)

Les fondatrices et les bienfaitrices insignes, les parentes et les alliées du fondateur ou bienfaiteur insigne, les parents et alliées du Seigneur temporel de la région, pour entrer dans le cloître des Religieux doivent avoir préalablement obtenu la *permission du Saint-Siège ;* cette permission *écrite* doit avoir été *soumise à l'Ordinaire,* et l'on ne peut

user de cette autorisation que pour un *motif de piété*. (Benoît XIV, *Const. Regularis*, 3 juin 1742.) Ainsi les duchesses, les fondatrices, les bienfaitrices et en général toutes les autres personnes du sexe ne sont pas autorisées par leur seule condition. Elles ont besoin pour cela de la *permission du Pape*. C'est ce qui résulte de la Constitution de Benoît XIV. Ferraris prétend néanmoins que dans la pratique les duchesses et les fondatrices jouissent de ce privilège. (Ferraris, V. *Conventus*, art. III, n. 20.) Il ne considère pas non plus comme certain que la défense regarde les petites filles en bas âge et cite plusieurs auteurs qui pensent qu'elles ne sont pas comprises dans les Bulles que nous avons citées. On peut en conclure, dit M. Bouix, que, dans ce cas du moins, les peines décernées contre les femmes qui violent la clôture ne seraient pas encourues par les Religieux qui autoriseraient l'entrée d'une petite fille dans la clôture. Pour nous, nous ne croyons pas que cette opinion puisse être soutenue ; car il est certain que la défense d'entrer dans le cloître des Religieux s'étend aux *petits enfants ;* la Sacrée-Congrégation des Evêques et Réguliers l'a ainsi décidé plusieurs fois. Or il nous semble impossible que l'on permette aux Religieux ce que l'on défend aux Religieuses, nous pensons donc qu'il est absolument interdit aux Religieux d'introduire des petites filles dans leur cloître.

6° La détermination des personnes qui ne sont pas comprises dans les défenses de l'Eglise, nous fixe sur celles qui sont liées par ces défenses ; car

tout ce qui n'est pas positivement excepté, est compris dans la règle générale.

7° Il nous reste à signaler les peines portées contre ceux qui transgressent ces lois, c'est-à-dire, d'une part contre les femmes qui violeraient la clôture et de l'autre contre les Religieux qui participeraient à cette transgression. La règle générale est celle-ci : toutes les femmes qui entrent dans la clôture des Religieux, *sous prétexte d'un privilège* dont elles prétendraient jouir, ou *sans ce prétexte,* encourent par le seul fait l'excommunication réservée au Souverain-Pontife. Encourent la même excommunication tous les Religieux qui introduisent ou admettent ces femmes dans la clôture, et sont censés les introduire ou les admettre ceux qui invitent à entrer, le conseillent, y exhortent, ouvrent la porte, reçoivent, reconduisent, autorisent positivement l'entrée. (Ferrar., V. art. III, n. 30.) D'après la Constitution de saint Pie V, les femmes pouvaient encore entrer avec le peuple dans la clôture des Religieux pour suivre une procession, accompagner le Saint-Sacrement, assister à une sépulture, ou entendre un sermon qui se faisait à l'intérieur. Maintenant tout cela est interdit par la Bulle de Benoît XIV.

Quoique ces défenses de l'Eglise soient encore en vigueur dans les Ordres religieux proprement dits existant en France, les graves inconvénients que, dans certains cas, pourrait produire le refus d'admettre dans la maison des personnes haut placées, peuvent être une raison suffisante pour dispenser de l'observation de cette loi, que l'on invoquerait

inutilement auprès de personnes qui ne reconnaissent pas l'autorité de l'Eglise, ou du moins un motif sérieux pour en modifier l'application. Nous savons que cette décision a été donnée à Rome par des personnes graves. Comme elle a pour fondement les inconvénients sérieux que l'on pourrait redouter d'un refus dont on ne comprendrait pas la raison, elle ne devrait s'appliquer que dans le cas où ces inconvénients existeraient. Nous pensons qu'en pareilles circonstances il serait plus que convenable, si le temps le permet, d'avoir recours à l'Evêque ; son conseil serait une lumière et une force. Peut-être même pourrait-il dans un cas urgent, agir comme délégué du Saint-Siège et dispenser de la loi.

Dans les maisons où doivent nécessairement entrer quelquefois des personnes du sexe, les collèges par exemple, il faut faire en sorte que la partie habitée par les Religieux soit *close,* et c'est là ce qui constitue la *clôture.* C'est au Provincial à fixer les limites de la clôture et s'il le faut à les changer. (P. Montrouzier, p. 171.)

Il faut en dire autant des *Résidences* fixes où l'on vit comme dans les *Collèges.* Mais il en est autrement si c'est une simple maison de missionnaires et non un couvent. (Ib., 192.)

Quoique les campagnes et les fermes (*Grangiæ*) participent aux privilèges des maisons dans les choses favorables, elles ne sont pas soumises à la loi de la clôture qui rentre dans les choses odieuses. *Castropalao, Tract.* XVI, *Disp.* IV, *Punct.* 8.

Art. I. — De la clôture pour les femmes.

§ 1. — existence de cette loi

La loi de la clôture pour les femmes est due à Boniface VIII, décrétale : « *Periculoso.....* »

Voici le texte de cette décrétale : « Nous statuons « que toutes et chacune des Religieuses qui existent « ou qui existeront dans l'avenir, à quelque Reli- « gion ou Ordre qu'elles appartiennent, et dans « quelque partie du monde qu'elles habitent, seront « tenues désormais à une *perpétuelle clôture dans « leur couvent;* de telle sorte qu'il ne peut désor- « mais être permis à aucune de celles qui ont fait « leur Profession formellement ou tacitement, de « sortir de son monastère, excepté le seul cas « d'une maladie si sérieuse et de telle nature que « la Religieuse ne pourrait rester dans le couvent « sans un danger véritable pour elle ou un grave « préjudice pour les autres. Il est de plus interdit « non seulement à toute personne suspecte, mais « même à celles dont la vertu serait hors de tout « soupçon, d'entrer dans la clôture des Religieuses « ou d'avoir des rapports avec elles, sans la per- « mission expresse de ceux que ce soin regarde. »

Le Concile de Trente (Sess. XXV, c. v, *de Regul.*) a confirmé le décret de Boniface VIII en ces termes :

« Le saint Concile, renouvelant la Constitution « de Boniface VIII, qui commence par ce mot : « *Periculoso...* » ordonne à tous les Evêques, en

« leur rappelant le jugement de Dieu et sous la « menace de l'éternelle damnation, de rétablir la « clôture, là où elle n'est pas observée et de la con- « server avec le plus grand soin là où elle est pra- « tiquée ; agissant en vertu du pouvoir attaché à « leur charge sur les monastères qui leur sont sou- « mis, et comme les mandataires du Siège aposto- « lique sur ceux qui ne leur sont pas soumis. Sa « volonté est, qu'à l'égard des personnes qui n'ob- « serveraient pas ces prescriptions ou se révolte- « raient contre ces mesures, ils aient recours aux « censures ecclésiastiques et aux autres peines, sans « s'inquiéter de l'appel que l'on prétendrait inter- « jeter. Qu'il ne soit donc permis à aucune Religieuse « après sa Profession, de sortir de son couvent, « même pour peu de temps, sous aucun prétexte ; « il faut pour cela une cause légitime et jugée telle « par l'Evêque. »

Saint Pie V, nous avons eu occasion de le rappeler, confirma ces dispositions et les appliqua même aux membres des *Tiers-Ordres*, leur défendant de vivre en Communauté si elles ne consentait à faire des vœux solennels et à garder la clôture. (Bulle *Cura pastoralis*.....) Grégoire XIII par sa Constitution : « *Deo sacris...* » renouvela les mêmes prescriptions.

Une objection se présente ici naturellement à l'esprit du lecteur ; il se demande si les Religieuses qui avaient fait leur profession dans un temps où la clôture n'était pas imposée, et que par conséquent elles n'avaient pas acceptée en entrant en Religion, pouvaient être soumises à des obligations qu'elles n'avaient pu prévoir, et qui, prévues, les auraient

peut-être empêchées de s'engager? Cette objection a quelque chose de spécieux ; on peut cependant y répondre d'une manière péremptoire : 1° Ce que les Souverains-Pontifes ont fait, ce que le saint Concile de Trente lui-même a fait, ils pouvaient le faire et l'on ne peut admettre qu'ils aient outrepassé leurs pouvoirs. 2° C'est un principe admis communément parmi les Théologiens qu'en faisant Profession selon une Règle Religieuse, on est censé accepter d'avance tout ce que, dans l'avenir, les Supérieurs ecclésiastiques regarderaient comme *nécessaire* ou *très-utile* pour assurer l'observation de la Règle. Dans ce cas en effet, le précepte n'est pas *au-dessus de la Règle,* mais *selon la Règle;* il en est comme un corollaire; et quiconque fait ses vœux selon la Règle, est censé accepter ce qui est regardé comme nécessaire à son accomplissement. Or personne ne peut nier que la clôture Religieuse ne soit le moyen le plus efficace de prévenir une foule d'inconvénients et d'abus dans les Communautés et d'assurer la perfection des personnes qui se consacrent à Dieu. L'Eglise peut donc porter cette loi; elle l'a fait quand elle l'a jugée nécessaire ou utile; et toute Religieuse fervente conviendra que ces prescriptions sont infiniment avantageuses pour conserver la vie régulière dans toute son intégrité. (V. Suar., ib., c. VIII, n. 8.)

De ce principe Suarez conclut que les premiers Supérieurs de l'Ordre pourraient eux-mêmes et de leur propre autorité, imposer la loi de la clôture aux Couvents qui leur sont soumis.

Il est des Instituts Religieux où l'on fait expressément le vœu de garder la clôture. Dans ce cas la

Religieuse en l'observant, non seulement obéit à l'Eglise, mais encore fait un acte de Religion, et celle qui la violerait commettrait un double péché.

Il est facile de se convaincre que l'obligation imposée aux Religieuses de ne pas sortir de leur Couvent est bien plus sévère que celle qui regarde les Religieux. Pour ceux-ci il leur est défendu, non pas de sortir du Couvent, mais simplement de le faire *sans permission*. Pour les Religieuses les Supérieures ne peuvent autoriser leurs inférieures à sortir. Il faut pour cela une raison grave, et de plus l'autorisation de l'Evêque qui, jugeant le motif suffisant, dispense de la loi. Pour les Religieux il est des lieux où ils peuvent se trouver simultanément avec les personnes séculières, lieux qui sont censés neutres, comme l'Eglise, la sacristie, le parloir. Mais pour les Religieuses il n'en est pas ainsi : elles ne peuvent entrer dans les lieux qui sont accessibles aux personnes séculières et ces dernières ne peuvent entrer dans les lieux dont l'accès est ouvert aux Religieuses.

Nous allons maintenant examiner le sens et l'étendue de l'obligation imposée aux Religieuses de ne pas sortir du cloître, et les peines portées contre celles qui transgresseraient cette loi.

ART. II. — **Que défend la loi de la clôture aux Religieuses relativement à la sortie du Couvent ?**

1° Excepté certains cas que nous énumérerons bientôt, cette loi interdit aux Religieuses de sortir

de leur Couvent, c'est-dire de leur clôture, et cela sous peine de péché grave. On prétendrait en vain éluder cette loi en ne faisant que deux ou trois pas en dehors de la clôture, en pénétrant seulement dans l'espace qui sépare la porte de la clôture de celle par laquelle les étrangers pénètrent dans la maison, en allant aux appartements voisins habités par les personnes attachées au service des Religieuses, en se plaçant dans le tour que l'on ferait mouvoir de manière à passer du côté où les personnes du dehors ont accès, en se suspendant à la fenêtre, de manière à ne pas toucher terre, en montant sur le toit; dans tous ces cas il y aurait violation de la loi, et comme elle oblige sous peine de péché grave, il y aurait faute mortelle et l'on encourrait les censures de l'Eglise. Il peut se faire sans doute que dans certains cas l'irréflexion, l'ignorance, rendent la faute vénielle, mais on doit communément en juger autrement; car aux yeux de l'Eglise la matière est grave et cela suffit pour qu'on regarde la faute comme mortelle, quoiqu'il puisse en être de la disposition de la personne qui la commet. (V. Ferrar., V. *Moniales,* art 3, n. 10, 11, 12.)

2° A cette faute est attachée, pour la Religieuse coupable, *l'excommunication majeure,* encourue par le seul fait, et de plus la *privation* de tout office et l'inhabileté à les remplir. (S. Pie V, Bulle « *Decori*..... ») Quiconque coopérerait à une semblable sortie se rendrait coupable d'une faute grave et encourrait également l'excommunication majeure réservée au Pape; et si ce sont des personnes en charge elles seraient en outre privées de tout office et

dignités, et deviendraient inhabiles à les remplir, et cela par le *seul fait*. Le droit n'admet aucune exception, par conséquent toutes les personnes qui concourraient à cette sortie illicite, soit en accordant sans raison la permission, soit en conseillant ou aidant la sortie; les Prélats, les Evêques mêmes, tous seraient compris dans la même peine et regardés comme coupables de la même faute. (Ferr., ibid., n. 7.)

3° Quels sont les cas extraordinaires qui dispensent de cette loi, ou qui autorisent à demander et à donner la permission à une Religieuse de sortir de son Couvent? Voici ceux que nous trouvons énumérés par les auteurs :

1° Un *grand incendie*, mettant en danger de mort les Religieuses qui resteraient dans le monastère.

2° *La lèpre*, ou une *maladie épidémique*, quand les personnes qui en sont atteintes, deviendraient, en demeurant dans la Communauté, un danger de mort pour les autres Religieuses. (Fer., ib., n. 26.)

3° Il en serait de même toutes les fois qu'un grave péril menacerait les Religieuses qui s'obstineraient à rester au Couvent, comme il peut arriver, pendant une guerre, dans le cas d'une inondation, si le Couvent menace ruine, etc. (Ferraris, ibid., n. 28.)

Mais dans les différentes circonstances qui sont de nature à légitimer la sortie du Couvent, il faut de plus en obtenir la *permission par écrit* de l'Evêque quand le Couvent lui est soumis; et si ce Couvent est exempt de l'Evêque, du Prélat régulier. (Bulle de S. Pie V. — Ferrar., ib., n. 31.)

Il peut se faire, cependant, que le danger soit si

pressant que la prudence ne permette pas de différer la sortie. Dans ce cas on applique le principe : « *Nécessité n'a pas de loi* », et l'on se hâte de prévenir les Supérieurs de ce que l'on a cru devoir faire. (Ferrar., ib., n. 32.)

4° S'il s'agit pour une Religieuse de sortir de son Couvent pour faire une *fondation* ou pour aller gouverner un autre Couvent, ou pour y introduire la réforme, il faut recourir au Saint-Siège; l'Evêque n'a plus ce pouvoir. (Ferraris, 34.)

5° Enfin si pour des raisons graves on juge à propos qu'une Religieuse prenne les eaux, ou qu'elle passe quelque temps hors de son monastère, il faut recourir à la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, car ni l'Evêque ni le Prélat Régulier ne peuvent dispenser de la Bulle de saint Pie V. On ferait sagement dans ce cas, de demander en même temps l'autorisation pour la Religieuse obligée de passer quelque temps hors de son Couvent, d'être reçue dans un autre monastère, si cela est possible. (Ferrar., ib., n. 41.)

6° Il n'est pas permis aux Religieuses de sortir de leur couvent pour assister aux processions publiques, ni pour faire quelque pèlerinage, ni pour entendre la messe du dimanche, lors même qu'on ne l'a pas entendue dans le Couvent, ni pour visiter les autres maisons de l'Ordre; l'Abbesse, la Prieure, n'en ont pas même le droit; elles ne peuvent sortir également pour visiter les terres, les édifices ou autres propriétés du Couvent situés hors de la clôture; ni pour se promener dans les parcs ou jardins voisins, lors même qu'ils seraient fermés

à toute autre personne à l'heure où les Religieuses s'y rendraient; ni pour visiter des parents malades ou des personnes de distinction; ni pour aller solliciter pour elles-mêmes des grâces ou négocier quelque établissement pour leurs familles. L'insalubrité de l'air, une maladie dangereuse, pourvu qu'elle ne soit pas contagieuse, ne sont pas des raisons suffisantes pour autoriser la sortie. Des auteurs pensent que dans ces deux derniers cas, l'Evêque pourrait donner la permission, mais il est très probable qu'il ne voudrait pas prendre sur lui de trancher cette question et qu'il renverrait la chose à la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers.

QUI PEUT DONNER L'ABSOLUTION DE L'EXCOMMUNICATION ?

Si la violation de la clôture est un fait *public,* l'absolution de l'excommunication ne peut être accordée que par le Pape ou par celui qu'il se serait substitué à cet effet. C'est ce qui résulte des paroles mêmes de la Bulle de saint Pie V. Si le fait n'est *pas public*, d'après les décisions de la Sacrée Congrégation rapportées par Ferraris (V. *Moniales,* art. III, n. 20), il faudrait encore recourir à Rome. Le pouvoir attribué aux Evêques par le Concile de Trente (cap. VI, sess. XXIV) d'absoudre les cas occultes réservés au Pape, ne s'appliquant pas aux cas qui ont été réservés depuis le Concile, mais seulement à ceux qui existaient alors, l'Evêque

ne pourrait pas absoudre de cette excommunication les personnes qui l'auraient encourue, excepté pourtant la Religieuse, parce qu'elle est du nombre de ceux à qui le voyage de Rome est *impossible*. Tel était le droit ancien. Depuis la Bulle *Apostolicæ sedis* de Pie IX, ce cas n'est plus réservé au Souverain-Pontife. (Voir note K, 2°.)

ART. III. — **Ce que la loi de la clôture défend relativement à l'entrée des personnes du dehors dans le couvent.**

La défense d'entrer dans le couvent fut d'abord faite par Boniface VIII (Cap : *Periculoso*). Elle s'étend à toutes sortes de personnes même aux femmes. Le saint Concile de Trente (c. v, sess. XXV, *de Regular.*) la confirma en ces termes : « Il n'est « permis à personne de quelque naissance, condition, « sexe, ou âge qu'il soit, d'entrer dans la clôture « des Religieuses sans en avoir obtenu la permission « par écrit de l'Evêque ou du Supérieur, et cela « sous peine d'excommunication encourue par le « seul fait. Or l'Evêque ou le Supérieur ne doit « accorder cette permission que dans le cas de « nécessité. »

Saint Pie V recommanda l'observation du décret du Concile; (Bulle *Cura Pastoralis...*) Grégoire XIII (Const. *Ubi gratiæ...*) décerna la peine de l'excommunication réservée au Pape contre ceux qui entre-

raient dans la clôture des Religieuses, sous le prétexte de permissions obtenues, et il révoqua toutes ces permissions ; il ajouta en outre pour les Supérieurs des Monastères de l'un et l'autre sexe, qui transgresseraient cette loi, la privation de tout office et l'inhabileté à les remplir désormais. Enfin Paul V (Constit. *Monialium Status*) révoqua toutes les permissions qui avaient pu être données à certaines personnes du sexe d'entrer dans la clôture des Religieuses et, renouvela contre les délinquantes, les peines décernées par Grégoire XIII.

Nous avons indiqué les *sources du droit* et la sanction attachée à la loi de l'Eglise, c'est-à-dire les peines que l'on encourt en la violant. Il faut maintenant déterminer les personnes qui sont atteintes par ces prescriptions ; il nous suffira pour cela d'indiquer quelles sont celles qui ne tombent pas sous le coup de la loi. Ce sont : 1° Les Empereurs et les Impératrices, les Rois et les Reines, leurs fils et leurs filles. (Ferraris, ib., n. 53.)

2° L'Evêque du diocèse, qui peut entrer dans la clôture pour faire sa visite canonique, soit en qualité d'*Ordinaire* ayant juridiction sur le couvent s'il n'est pas exempt, soit comme délégué du Saint-Siège si le couvent jouit de l'exemption. Il ne doit le faire cependant que dans les *cas de nécessité,* accompagné de *peu de personnes,* toutes *recommandables* par leur *âge* et leur *piété ;* s'il agissait autrement il encourrait certaines peines déterminées par Grégoire XIII. Quoiqu'il ne doive pas être accompagné de laïcs, cependant, si l'intérêt de la Communauté le demande, il peut conduire avec lui

quelques hommes experts ; il ne doit pas avoir à sa suite plus de huit personnes. (Ferrar., ibid., n. 64.)

Mais quand sa visite a pour objet de s'assurer que la clôture est bien gardée, l'Evêque a le droit d'entrer dans le cloître autant de fois qu'il le juge utile. (Bouix, II, p. 328.)

3° Le *Prélat régulier* qui a juridiction sur le couvent exempt de l'Ordinaire, quand il doit y faire la visite canonique.

4° *Le confesseur,* en vertu de son office, peut entrer dans la clôture pour administrer les sacrements de Pénitence, d'Eucharistie et d'Extrême-Onction. Il ne doit rien prendre dans la maison, pas même une tasse de café, sauf le cas où son séjour se prolongerait beaucoup.

5° Les *Médecins* et *Chirurgiens* qui, dans les villes où l'on peut choisir, doivent avoir au moins quarante ans ; puis aussi les *ouvriers* et les autres personnes qui sont au service des Religieuses, quand il y a certains travaux à exécuter dans la clôture. (Ferrar., n. 81.) Mais pour ces personnes il faut avoir obtenu la permission. (Id., ib., n. 12 et suiv.) Les médecins et chirurgiens doivent être accompagnés de *deux Sœurs anciennes*. Ils ne peuvent entrer qu'avec une permission *générale* dans les cas de nécessité, et *spécciale* pour les cas ordinaires. C'est à la Supérieure de prendre ses précautions, et de se munir des autorisations nécessaires auprès de l'Evêque, tous les trois mois par exemple. (S. Lig., liv. VII, n. 226.)

A Rome et partout où la discipline est exactement observée à l'égard des Monastères de femmes,

on a coutume de dresser une liste des personnes qu'il peut être nécessaire de faire entrer dans le couvent, tels que boulangers, maçons, charpentiers, serruriers, portefaix pour certaines occasions, outre le médecin, le chirurgien, etc., auxquels est donnée, une fois pour toutes et jusqu'à révocation, la permission d'entrer dans le Monastère pour y exercer leurs fonctions, chacun selon sa profession, en ayant soin de ne choisir que des hommes d'un âge mûr et d'une conduite éprouvée. Nous lisons dans une lettre de la Sacrée Congrégation à l'Evêque de Parme du 20 novembre 1584. « Votre grandeur suivra cette même pratique à l'égard des Monastères de son diocèse et aura soin d'ajouter la défense de laisser entrer toute autre personne qui ne serait pas nécessaire, ainsi que cela est prescrit et ordonné en beaucoup d'endroits. » (V. Craisson, p. 331.) Les ouvriers ne doivent demeurer dans la clôture que le temps strictement nécessaire pour leur travail. Un Evêque ayant demandé qu'on pût leur donner à manger dans le cloître, la Sacrée Congrégation n'a pas cru devoir accéder à cette demande. (11 août 1837.)

On ne doit pas admettre des servantes séculières, pour demeurer dans l'enceinte de la clôture, sans une autorisation de la Sacrée Congrégation. (Mgr Lucidi, t. II, p. 140.)

Certaines formalités doivent encore accompagner ces entrées dans le cloître. Ainsi le confesseur doit être revêtu du surplis et de l'étole tout le temps qu'il y demeure, il ne doit pas aller dans d'autres parties de la maison, ou visiter d'autres malades

qui n'auraient pas besoin des sacrements. Il peut cependant profiter de cette occasion pour faire baiser une relique à une autre malade, etc. Il doit être accompagné de plusieurs sœurs, à portée de voir les personnes, mais non d'entendre ce qui se dit. Si la malade était à l'extrêmité, le confesseur peut passer la nuit dans le couvent. (S. Lig., l. VII, n. 226.)

On ne doit y demeurer qu'autant qu'il le faut pour terminer ce qu'on y vient faire ; cependant si l'on prolongeait son séjour on n'encourrait pas la censure portée contre ceux qui entrent sans permission, mais on pourrait pécher grièvement. Ce n'est point une raison suffisante pour entrer dans la clôture que l'occasion d'une vêture ou d'une profession ; on ne peut y entrer sous le prétexte d'y célébrer le saint Sacrifice de la messe, d'y prêcher, de bénir l'abbesse, de faire une procession, une réception ou translation de reliques, de bénir l'église ou le cimetière. Dans ces derniers cas cependant, il semble qu'on aurait une raison suffisante de demander la permission.

On doit toujours tenir compte en cette matière de la Règle spéciale de l'Ordre et du degré de clôture. On permettra plus facilement l'entrée à une femme qu'à un homme; on sera moins sévère pour permettre cette entrée le jour que la nuit, et s'il s'agit des premiers appartements que s'il s'agit des endroits les plus reculés du couvent. (Saint Ligori, ib., p. 225.) Nous avons indiqué les personnes à qui l'entrée dans la clôture religieuse *est* ou *peut être permise ;* toutes les autres personnes

rentrent dans la règle générale et doivent regarder l'entrée de la maison religieuse comme leur étant interdite. Ne sont autorisés à entrer dans la clôture par conséquent, ni les parents des Religieuses malades, ou même à la mort, ni les servantes séculières, ni les personnes chargées d'apprendre aux élèves la musique ou le dessin, par exemple. La Sacrée Congrégation n'approuve pas que l'on prenne des hommes comme maîtres de musique.

On n'excepte ni les *petits enfants,* ni même les *petites filles* comme l'a souvent décidé la Sacrée Congrégation (V. Ferrar., ibid., p. 58); ni les fondateurs et fondatrices, ni les ducs et duchesses, princes et princesses. Ferraris cependant ajoute que la pratique paraît contraire. On n'excepte pas même les Evêques et Cardinaux quand il s'agit de couvents qui ne sont pas soumis à leur juridiction et ne sont pas dans leurs diocèses. (Ferraris, n. 60 et suiv.)

Quant aux femmes qui auraient obtenu la permission du Saint-Siège, elles ne peuvent entrer qu'autant que les Religieuses, rassemblées en Chapitre, y ont consenti par leurs suffrages qui doivent être secrets (ibid., 56). Pour avoir la permission en cas de nécessité, il faut s'adresser à l'Evêque, ou à celui qu'il s'est substitué, pour les couvents soumis à sa juridiction. Quant aux couvents soumis à la juridiction des Réguliers, c'est au Prélat de l'Ordre qu'il faut recourir. (Ibid., 85, 88.)

Nous avons dit que les personnes de l'un et de l'autre sexe qui entreraient sans permission dans la clôture religieuse pècheraient gravement, et qu'elles encourraient l'excommunication réservée

au Pape. Il faut en dire autant de toutes les personnes qui coopèrent à cet acte, comme seraient les Religieuses qui introduiraient ou admettraient ces personnes ; celles aussi qui les inviteraient, les exhorteraient à entrer, le leur conseilleraient et l'approuveraient. Les Abbesses et les autres Supérieurs de couvents qui coopéreraient à cette violation, encourrent de plus la privation de leurs charges et deviennent inhabiles à les remplir désormais. (Grégoire XIII : *Ubi gratiæ.* — V. Ferrar., V. *Monial.,* art. 2. n. 59.) — Ce ne sont pas les petits enfants, quand on les introduit dans la clôture, qui encourent l'excommunication ; ils peuvent n'être pas coupables et ne commettre aucune faute, ni encourir la censure, mais ce sont les personnes qui les introduisent. (Ferrar., n. 58.)

Enfin, il est presque inutile de rappeler ici qu'on n'éluderait pas la censure par la permission d'entrer dans la clôture, si l'on y entrait avec une mauvaise intention. Non seulement la personne qui agirait ainsi pècherait à cause de sa disposition criminelle, mais encore elle encourrait l'excommunication portée par la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, d'après l'Ordre de Clément XIII. (26 nov. 1602.) (V. Ferraris, ib., n. 47 et 51. — M. Bouix, p. 617.)

L'Eglise permet quelquefois aux Religieuses cloîtrées de faire l'éducation des jeunes personnes. Dans ce cas, les classes sont disposées de telle sorte que les élèves peuvent y entrer par une porte extérieure, et les Religieuses par une porte intérieure. Dans l'Indult, on recommande que chacune de ces portes

soit fidèlement gardée. (M. Icard. — *Prælect. jur.*, Tr. II, p. 300.)

De plus ces jeunes personnes doivent travailler et coucher dans des lieux distincts de ceux qui sont affectés aux Religieuses. (S. Lig., liv. VII, p. 229.)

DE LA CLÔTURE DANS LES CONGRÉGATIONS D'HOMMES ET DE FEMMES A VŒUX SIMPLES

D'après les principes du droit canon la loi de la clôture n'est imposée qu'aux Religieux proprement dits, à ceux qui font les *vœux solennels*. Ceux-là seulement sont compris sous la dénomination de *Réguliers*, et c'est à eux seuls que s'adressent directement les lois de l'Eglise concernant l'*Etat Religieux*. Mais alors que faut-il penser de la clôture relativement aux nombreuses Congrégations d'hommes et de femmes qui ne font que des vœux simples ? C'est ce qui nous reste à étudier. Quelques observations préliminaires sont ici nécessaires : 1° Parmi ces Congrégations il en est qui appartiennent à d'anciens Ordres religieux autrefois reconnus comme tels par l'Eglise, mais qui, depuis la Révolution de 93, ne jouissent pas d'une assez grande liberté pour contracter des engagements solennels comme elles le faisaient autrefois. Telles sont les Religieuses Carmélites, Visitandines, Clarisses, Bénédictines, Ursulines, celles de Notre-Dame, etc..... D'autres, et c'est le plus grand nombre, ont une origine plus ou moins récente, et d'après leurs Règles ne doivent émettre que des vœux simples.

2° Ces diverses Congrégations se proposent des buts très différents; les unes s'adonnent de préférence à la *vie contemplative,* les autres à la *vie active,* se dévouent au service des malades, des infirmes, des pauvres; d'autres vouées à l'éducation de la jeunesse s'efforcent d'unir la *vie de prière* à la *vie active,* mais le font dans des proportions très diverses, et donnent plus ou moins à l'action ou à la prière, selon le but spécial de leur Institut.

3° Toutes ces Congrégations en France, même celles qui appartiennent à d'anciens Ordres religieux, sont soumises aux Evêques. Celles qui par leur nature sont destinées à se répandre dans différents pays, et qui ont été approuvées par le Saint-Siège, relèvent néanmoins de l'Ordinaire; et, si elles doivent recourir au Pape qui les a approuvées, ou s'adresser à la Sacrée-Congrégation des Evêques et Réguliers pour certaines questions, elles restent néanmoins généralement soumises à la juridiction épiscopale.

4° Il est évident que la différence qui existe dans le *but* de ces diverses Congrégations, leurs *devoirs* différents, leurs *Règles,* les *rapports* plus ou moins fréquents qu'elles ont avec le prochain, entraînent une grande diversité dans la manière dont elles peuvent ou doivent garder la clôture.

Cela posé, voici les propositions que nous croyons pouvoir établir :

1° La *loi de la clôture* telle que nous l'avons expliquée ci-dessus, soit par rapport aux hommes, soit par rapport aux femmes, n'atteint pas les membres des Congrégations à *vœux simples.*

2° En dehors de la *loi naturelle,* qui peut interdire à la personne religieuse de *sortir* de son couvent, ou qui peut s'opposer à *l'entrée* d'une personne étrangère dans la clôture religieuse. à raison du scandale ou des autres inconvénients qui pourraient en résulter, on n'a pour se diriger en cette matière que la volonté *manifestée* de l'Evèque, ou les dispositions renfermées *dans les Règles.*

3° L'Evèque peut imposer la *loi de la clôture* aux maisons qui lui sont soumises, pourvu que les emplois que l'on y remplit, le genre de ministère qu'on y exerce ne soient pas *incompatibles avec la clôture.* Voici ce que la Sacrée-Pénitencerie écrivait à l'Evèque de Nantes, à la date du 23 janvier 1821 : « Le Saint-Siège souhaite ardemment que les per-« sonnes consacrées à Dieu vivent en dehors de « tout commerce avec le monde ; et, quoiqu'elles ne « soient pas atteintes par la loi canonique de la « clôture, leur Evèque peut la leur imposer. Il est « même convenable qu'*autant que la chose peut se* « *pratiquer,* ces personnes soient si bien séparées « de la vue des gens du monde et de leur contact, « qu'elles puissent, selon la pensée de Boniface VIII, « servir Dieu plus librement, et que. toute occasion « de se relâcher étant supprimée, elles puissent « conserver leurs cœurs et leurs corps avec un « plus grand soin dans une parfaite chasteté. »

4° Non seulement l'Evèque *peut,* d'après cette Réponse, obliger les Religieuses de son diocèse à la clôture, mais il est *tout à fait convenable* qu'il le fasse, afin qu'à *l'abri du monde et de ses dangers,* ces personnes consacrées à Dieu puissent vaquer

plus librement à son service. Dans ce cas, les termes de la prescription de l'Ordinaire en déterminent le sens, la gravité et l'étendue.

5° Si l'Evêque n'a rien statué à ce sujet et que d'après les Règles, approuvées, soit par le Saint-Siège, soit au moins par l'Evêque, la clôture doive être gardée, nous pensons que l'on pécherait gravement en la violant; soit parce que ce point est aux yeux de l'Eglise d'une si grande importance, qu'on ne peut pas supposer que la règle qui l'impose (et qui est approuvée par l'Eglise) n'oblige que sous peine de péché véniel; soit parce qu'alors la clôture doit être considérée comme une *dépendance* du *vœu de chasteté*, et qu'on ne peut se prévaloir, en pareil cas, de la clause en vertu de laquelle les Règles n'obligent pas sous peine de péché; soit enfin parce que, dans la pensée des Supérieurs religieux, cette obligation, là où elle existe, est grave de sa nature. Nous ne parlons pas des Congrégations où l'on fait expressément vœu de garder la clôture, car dans ce cas la chose ne peut souffrir de difficulté.

6° Si la clôture n'était imposée ni par l'Evêque ni par la Règle, mais qu'elle fût consacrée par l'usage, nous croyons encore que la violation serait ordinairement un péché grave, parce que, en Religion, on regarde généralement cette obligation comme sérieuse, et que la transgression tire sa gravité de la nature de l'obligation et du but que s'est proposé le législateur.

7° La clôture est si conforme à l'esprit et aux instincts religieux que nous en trouvons des traces

même dans les Congrégations où il serait impossible de l'observer d'une manière complète et sérieuse. Les Religieuses hospitalières, par exemple, qui se consacrent au service des malades ou des infirmes dans les hôpitaux ou les hospices, ont ordinairement leurs cellules ou leur dortoir dans une partie séparée de la maison où les étrangers ne sont point admis. Il en est de même de celles qui se vouent à l'éducation des enfants.

Dans cette matière, sans doute, il existe bien des degrés différents, suivant les règles différentes, le but particulier de chaque Congrégation, la nature des ministères dont elle s'acquitte. Impuissants à déterminer d'une manière précise les obligations propres à chacune des nombreuses familles religieuses qui font l'ornement et l'édification de notre patrie, nous ne pouvons faire mieux que de renvoyer chacune d'elles à ses Règles, à l'usage établi dans la Congrégation, et, s'il y a lieu, à la volonté manifestée de l'Evêque.

De ces différentes considérations nous concluons: 1° que, par rapport à la *sortie* du Couvent, les inférieurs jouissent d'une latitude plus ou moins grande, suivant le but, les Règles et les fonctions des Congrégations, ainsi que le mode du gouvernement. Quand la Congrégation a une Supérieure générale, par exemple, il est évident qu'elle peut et doit faire la visite des maisons qui sont sous sa dépendance, et ce que la *Générale* peut pour toute la Congrégation, les *Vicaires* ou Provinciales le peuvent pour leurs Vicairies ou leurs Provinces. De même, les mutations de personnes étant consa-

crées par la Règle et motivées par le bien des différentes maisons, il doit y avoir une certaine liberté pour passer d'une maison à une autre. L'unité de noviciat et de probation est une autre cause de déplacement.

Il en est tout autrement des Religieuses dont la vie est plus contemplative. Ainsi les *Visitandines,* les *Carmélites,* les *Clarisses,* les *Bénédictines*, etc., ont rarement besoin de sortir de leurs Couvents. Au contraire les Religieuses de *Saint-Charles*, de *Saint-Joseph,* de la *Doctrine chrétienne*, de la *Sainte-Famille,* les Religieuses *hospitalières,* et une foule d'autres Congrégations, sont dans la nécessité presque journalière de sortir.

Il y aurait à faire la même distinction pour les Religieux, si ce n'est que la plupart des Congrégations qui existent, en France surtout, menant une vie active et se dépensant pour le bien du prochain, sont plus souvent dans la nécessité de sortir de leurs Couvents.

2° Cependant il est un principe qui ne subit pas d'exceptions et qui doit s'appliquer à toutes les personnes religieuses, hommes ou femmes : c'est l'obligation de ne *pas sortir* de la maison *sans la permission des Supérieurs*. Elle est fondée sur la dépendance où se trouve l'inférieur et sur l'*obéissance* qu'il doit à ceux qui tiennent pour lui la place de Jésus-Christ ; cette obligation atteint non seulement les Religieux qui font les vœux solennels, mais aussi les membres des Congrégations à vœux simples. Il y aurait pour tous une véritable faute à se soustraire à l'autorité de leurs Supérieurs, et

cela quand même les Règles de la Congrégation n'obligeraient pas sous peine de péché, car ici la matière appartient plus ou moins directement au vœu d'obéissance. Voyez ce que nous avons dit plus haut d'après Suarez. (V. Craisson, *des Communautés religieuses à vœux simples*, n. 669.)

3° Les explications rigoureuses qui s'appliquent à la loi de la *clôture papale,* et qui excluent pour ainsi dire la légèreté de matière dans la violation de cette loi, ne doivent pas s'appliquer avec la même sévérité à la *clôture épiscopale,* ou à celle qui n'aurait d'autre fondement que la Règle et l'usage ; en effet, les Canonistes et les décrets qui justifient ces explications n'ont eu en vue que la *clôture papale,* et ces décrets n'ont pas leur application là où elle n'existe pas. Sans doute l'Evêque peut et doit maintenir et même établir ou rétablir la clôture dans les Congrégations qui sont sous sa dépendance ; c'est le désir de l'Eglise autant que la chose peut se pratiquer. Mais nous ne pensons pas que, dans les circonstances où nous vivons, le Saint-Siège n'imposant pas lui-même la *clôture stricte,* dite *papale,* l'Evêque ait l'intention de l'établir dans toute sa sévérité. Cela, du reste, ne paraît pas nécessaire pour obtenir le but que se propose l'Eglise. S'il y avait quelque doute à ce sujet, on ferait bien de recourir à l'Evêque, puisque c'est à lui que le Saint-Siège s'en rapporte.

4° Il est certain que les *censures* et les autres *peines* portées par l'Eglise contre les personnes religieuses qui sortiraient de leur clôture, et tous ceux qui coopéreraient à cette sortie, ne s'appliquent

qu'aux Ordres religieux proprement dits, où l'on fait des vœux solennels; elles ne regardent donc pas les Congrégations à vœux simples. Il est vrai que l'Evêque peut lui-même porter des *censures* contre ceux et celles qui transgresseraient la loi de la clôture; mais dans ce cas, pour déterminer la nature de la faute et la portée de la peine, il faut examiner le texte de la loi épiscopale et en peser les expressions.

5° Quant à l'*entrée* des personnes du dehors dans les couvents de Religieux ou Religieuses à vœux simples, nous ferons la même observation que par rapport à la *sortie*. Dès lors que la clôture n'est pas celle que vise le Droit-Canon et à laquelle s'appliquent directement les lois de l'Eglise sur ce sujet, on n'a pour se diriger dans l'appréciation de l'obligation que la Règle elle-même ou la volonté manifestée de l'Evêque sur le sens dans lequel il a voulu que l'on entendît cette clôture. Si l'on ne trouvait pas, dans les *statuts diocésains,* ou dans les Règles elles-mêmes, ou dans quelque *pièce officielle* revêtue de la signature de l'Ordinaire, les éclarcissements nécessaires, on pourrait toujours recourir à lui.

6° Ce que nous avons dit des censures portées contre les Religienx ou Religieuses qui *sortent* de leurs couvents peut et doit s'appliquer aux censures et peines portées contre ceux qui *entrent* dans la clôture, ou qui coopèrent à cette *entrée*.

7° Quoi qu'il en soit de la différence qui existe pour la loi de la clôture entre les Religions à *vœux solennels* et les Congrégations à *vœux simples*, et de

la rigueur plus ou moins grande des obligations qui leur sont imposées, de ce que nous avons dit sur cette matière nous pouvons conclure, d'une part, la *sollicitude de l'Eglise* pour les âmes consacrées à Dieu et son désir de les préserver des dangers du monde et de les conserver pures et intactes dans leur sainte vocation ; d'autre part, l'*obligation qui en résulte pour les Supérieurs* de se pénétrer de l'esprit de l'Eglise, de partager sa sollicitude et de veiller avec le plus grand soin à la perfection de ceux qui leur ont été confiés, en écartant les dangers dont ils sont menacés. C'est à eux qu'incombe le devoir de faire exactement observer la loi de la clôture dans la mesure possible et prescrite par les Règles ; c'est à eux qu'il appartient de prendre les mesures et d'employer les précautions nécessaires pour sauvegarder la vertu de leurs subordonnés, soit qu'il s'agisse pour ceux-ci de *sortir* de leurs couvents ou d'y laisser *pénétrer* des personnes du monde. Si le Décret de Clément VIII cité plus haut est fidèlement observé, les *sorties* au dehors, comme les *entrées* au dedans, seront environnées de garanties suffisantes pour les rendre utiles, tout en prévenant les inconvénients qui pourraient en naître pour la personne religieuse. Les *sorties* n'auraient presque plus de dangers si, consacrées par la permission, elles ne se faisaient qu'avec un *socius :* et les *visites reçues au parloir*, si elles ont lieu devant une ou plusieurs personnes, ne sauraient avoir de graves inconvénients.

CHAPITRE III

DES PRÉCIEUX EFFETS DE LA LOI DE CLÔTURE

Nous venons d'exposer la *loi de clôture,* les prescriptions de l'Eglise sur ce point si important de la vie religieuse et les peines extrêmement graves qui sont la sanction de cette loi et en assurent l'observation. Il ne sera pas inutile de rechercher ici les raisons qui ont dirigé l'Eglise dans ses dispositions à ce sujet. Comprenant mieux les avantages que l'âme religieuse doit retirer de la clôture et les dangers nombreux et graves qu'entraînerait l'absence ou la transgression de cette loi, il nous sera plus facile de nous rendre compte de la conduite de l'Eglise et de la justifier auprès de ceux qui blasphèment ce qu'ils ne connaissent pas.

Quels sont les avantages que la clôture observée assure à l'âme religieuse ?

Quels sont les dangers dont elle la préserve ?

Comment la clôture complète et perfectionne le sacrifice religieux ?

Telles sont les trois questions que nous examinerons brièvement.

ART. I. — **Des biens qu'assure à l'âme religieuse la clôture observée.**

La clôture est la *gardienne de la vie intérieure,* du recueillement et de la prière : grâce à l'abri tutélaire qui la protège, derrière ces murs au pied desquels viennent expirer les bruits du monde, l'âme religieuse conserve la pensée de Dieu. Le lieu qu'elle habite est un sanctuaire consacré par la présence de celui qu'elle a choisi pour son unique partage. Si elle ne reste pas constamment à ses pieds, elle porte partout avec elle son souvenir et bien des fois dans le jour elle vient lui rendre ses hommages. Placée sous son regard, elle subit son influence divine, elle vit en quelque sorte de lui et avec lui ; l'atmosphère qu'elle respire est sainte et sanctifiante. Au dedans du monastère tout lui parle de Dieu, du bonheur de le servir et de se sacrifier pour lui.

La vie intérieure, le recueillement et la prière entretiennent comme naturellement *la régularité,* la fidélité aux observances religieuses, l'estime et l'amour de sa vocation. Unie à Dieu, l'âme fidèle puise à la source même l'esprit qui doit l'animer et les vertus de son saint Etat. L'éloignement où elle vit des intérêts et des personnes du dehors fait que ses affections se concentrent plus au dedans. Elle y retrouve une famille qu'elle aime, une mère qui lui tient lieu de celle qu'elle a quittée pour répondre à l'appel divin : une union intime, mais toute spirituelle, fait de tous les cœurs un seul cœur

Dans *la vie régulière* et tranquille du cloître on *trouve la paix ;* il n'y a rien qui trouble, inquiète, agite ; rien qui préoccupe et captive ; l'esprit n'est pas distrait par les nouvelles du monde, le cœur n'est pas partagé par d'autres affections : on n'a qu'un souci, celui de plaire à Dieu : qu'une crainte, celle de l'offenser.

A l'abri de la clôture *la pureté est plus en sûreté,* et cette fleur si délicate conserve facilement toute sa beauté sous les yeux du Dieu trois fois saint et dans la société de ses enfants privilégiés.

La clôture est *la gardienne et la protectrice de toutes les vertus.* Heureuse nécessité que celle qui ne nous permet pas de nous exposer au danger et qui nous conserve hors de l'atteinte et des traits de nos ennemis ! En fixant le Religieux dans l'intérieur du Couvent, elle y fixe aussi dans une certaine mesure ses pensées, ses affections, sa mémoire et son imagination ; elle y captive ses yeux, ses oreilles et tous ses sens, et les préserve d'une foule de distractions et d'écarts.

Art. II. — **Des dangers et des maux dont la clôture préserve l'âme religieuse.**

C'est une barrière placée entre *elle et le monde.* Grâce à cette barrière infranchissable, ce monde qu'elle a quitté, dont elle redoute la perversité et la malice, ne peut pénétrer jusqu'à elle : la clôture,

comme le Chérubin placé à la porte du paradis terrestre, lui en défend l'entrée. (Gen., III, 24.) Son esprit, ses maximes, sa frivolité, sa légèreté, ses dehors séduisants, son éclat trompeur, ses promesses mensongères, son bonheur apparent, ses conversations dangereuses, sa chronique scandaleuse, tout cela, dis-je, ne saurait pénétrer dans l'intérieur du Couvent, arriver jusqu'à l'âme religieuse.

Si elle-même pouvait être tentée de porter un regard curieux et téméraire sur cette figure menteuse du monde qui passe comme une ombre vaine, le cloître la met dans l'*heureuse impossibilité de le faire;* et l'Eglise, en la protégeant contre *la malice et les pièges du monde,* la défend encore contre *sa propre faiblesse* et contre des passions dangereuses qu'on n'éveillerait pas impunément. Ah ! que ces prescriptions sont sages et prudentes !

Est-il bien certain, en effet, qu'une visite faite à ses parents, le souvenir de ce que l'on a sacrifié en entrant en Religion, le spectacle de la vanité et des fêtes mondaines ne provoqueraient aucun regret? Seraient-elles en sûreté dans le monde ces âmes simples qui n'en ont jamais connu la malice, et dont le cœur pur n'a pas été flétri par le souffle même des passions? Le trésor de recueillement qu'elles ont péniblement amassé pendant leur noviciat ne serait-il pas promptement dissipé? Et, pour tout dire en un mot, le vase fragile dans lequel le Seigneur a renfermé une liqueur précieuse et les parfums du ciel ne risquerait-il pas d'être brisé?

Art. III. — Comment la clôture complète et perfectionne le sacrifice religieux.

La clôture est le *complément du sacrifice religieux* et la *sauvegarde des vœux*. Elle ajoute à la donation que l'âme fait d'elle-même à Dieu un caractère d'*absolu*, qui désespère la nature, mais qui est un grand attrait pour les cœurs généreux. Rien n'effraie la mère chrétienne comme la grille qui va la séparer de sa fille chérie; rien ne sourit à celle qui a entendu la voix de l'Epoux comme cette grille qui doit, il est vrai, la séparer de ce qu'elle aime le plus au monde, mais pour l'unir à Celui qu'elle aime par-dessus tout, à Jésus-Christ. Elle a la consolation de donner tout, de donner sans réserve et sans mesure.

Nous avons dit que la clôture était la *sauvegarde* des vœux. Il est indubitable que la facilité de sortir du Couvent, de revoir ses parents, de conserver des relations au dehors, crée certains dangers pour la pratique de la *pauvreté*, de plus grands encore pour le vœu de *chasteté*. Il n'est pas moins certain que la clôture observée sert merveilleusement à la pratique de ces deux vœux ; mais de plus, en fixant la personne religieuse d'une manière plus constante sous l'autorité immédiate et sous le regard constant des Supérieurs, elle contribue aussi à rendre la pratique de *l'obéissance* plus entière et plus parfaite.

Qu'est-ce enfin que la clôture? C'est la garantie de la *Vie Religieuse* et le *sceau placé sur l'âme*

consacrée à Dieu. Mettre les *scellés* sur une maison, un établissement, c'est mettre cette maison, cet établissement sous la garantie de l'autorité qui les a fait placer. Désormais on ne peut rien y introduire, rien en faire sortir. La clôture religieuse nous semble être comme le *sceau* inviolable qui garde la propriété de Dieu. Toutes les personnes qui vivent dans le Couvent sont consacrées à Dieu, la maison elle-même lui appartient d'une manière particulière; elle n'est pas un bien profane, une propriété civile, elle est un lieu saint, le bien de l'Eglise et de Dieu. Les personnes sont formellement dévouées au service divin. Chaque Religieuse fait à Dieu hommage de son âme, de son corps, de sa volonté, de son jugement, de ses forces, de ses talents, de son temps, de ses actions, de ses sens, de sa vie tout entière. La clôture a pour objet et pour résultat de conserver à Dieu ce qui lui appartient, et pour cela le sceau est apposé. — *Posuit signum in faciem meam ut nullum, præter eum, amorem admittam.* Dieu m'a marqué d'un signe, afin que je n'accepte pas d'autre amour que le sien. (Office de sainte Agnès.) Les portes sont fermées, les ennemis du dehors sont écartés et ceux du dedans sont frappés d'impuissance et réduits à faire leur soumission.

Ce que nous venons de dire suffit, ce nous semble, pour faire entrevoir le but élevé et sublime de la clôture, les précieux avantages qu'elle assure à l'âme religieuse. L'importance que l'Eglise attache à cette loi est donc bien fondée; nous avons dit les biens qui découlent de son observation et les maux qui seraient la suite de sa transgression. Il ne faut

donc pas s'arrêter *à la lettre* des prescriptions, il faut en pénétrer le sens, en considérer les *fruits*, en saisir *l'esprit*. C'est le seul moyen pour les Religieuses *strictement cloîtrées* d'estimer leur sort, d'aimer leur condition, de profiter de la sécurité qui leur est assurée pour s'unir à Dieu plus étroitement et pour mourir plus complètement à toutes les créatures.

Celles dont la clôture est nécessairement *mitigée* par la nature de leurs occupations et de leurs devoirs, en s'attachant à pratiquer exactement ce que leur Règle leur impose, s'efforceront de suppléer par une *vie plus intérieure* aux dangers que créent pour elles les *occupations extérieures* de leur vocation. Plus il leur est difficile de vivre recueillies au dedans de la Communauté, dans le silence et la prière, et de se soustraire aux distractions du dehors, plus elles ont besoin de cette clôture intérieure, fruit du recueillement, de veiller sur elles pour conserver leur esprit et leur cœur unis à Dieu. C'est là une vérité que bien peu de personnes comprennent. Et c'est pour cela qu'il est rare de trouver, même parmi les personnes religieuses, des âmes vraiment intérieures. On croit avoir fait beaucoup quand, dans les ministères que l'on remplit envers le prochain et en dehors de la Communauté, on ne s'est point écarté des convenances religieuses et qu'on a observé une certaine retenue dans ses regards et dans ses paroles. On ne se croit pas obligé de faire plus et l'on vit trop souvent dans une habitude de dissipation qui rend l'oraison presque impossible, et dans une sécheresse

de cœur vraiment déplorable. On oublie que la clôture religieuse est le premier rempart élevé entre le monde et l'âme religieuse, mais n'est pas le seul; et que ce rempart ne peut obtenir son plein effet sans le secours d'autres retranchements destinés à mettre la vertu complètement à l'abri.

Ainsi, outre la *clôture extérieure* qui protège toute la maison, il faut pour la personne religieuse 1° la *garde des sens,* des yeux surtout, des oreilles, de la langue; il faut 2° le *gouvernement de ses facultés* et la vigilance exercée sur les pensées, les souvenirs, l'imagination, les sentiments et les affections du cœur; il faut enfin 3° la *pureté d'intention,* la *fidélité de l'amour,* la constance de la volonté à écarter toutes les vues humaines et naturelles pour ne chercher que Dieu, ne désirer que Lui, ne se reposer et ne se réjouir qu'en Lui. Alors seulement s'opèrera l'union intime de l'âme avec Dieu, but auquel doivent tendre tous nos efforts ici-bas, puisque c'est la condition et la mesure de notre union parfaite avec Lui dans l'Eternité bienheureuse. Mais, ne l'oublions pas, si la clôture religieuse ne suffit pas pour procurer à elle seule tous ces avantages, elle est le fort avancé qui tient les ennemis à distance et permet de jouir de la sécurité au dedans. Elle n'est pas le seul retranchement, mais elle est le premier et le plus efficace. Si, défendues par la clôture, bien des âmes religieuses ont de la peine à se conserver dans le recueillement et à vivre d'une vie intérieure, que serait-ce si elles étaient privées de ce secours ?

Aimez donc la clôture, âmes religieuses, aimez à

vivre en communauté, aimez le calme et le silence de votre cellule. *Le Royaume de Dieu est au dedans de vous,* dit Notre-Seigneur..., c'est-à-dire dans votre cœur. *Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles...* par la divine Eucharistie surtout. Quelle n'est pas l'influence de cette présence de Jésus! De combien de grâces n'est-elle pas la source! De combien de dangers ne nous préserve-t-elle pas! Au dehors c'est l'empire de Satan, car il est le *prince du monde,* c'est le règne du *péché.* — Aimez votre Communauté, votre chambre, la maison de Dieu, c'est un autre paradis terrestre. Là se trouve l'arbre de vie, Jésus-Christ; là les sources abondantes de toutes les grâces qui découlent de ses plaies. Au dehors il n'y a que la disette, la famine et la désolation. — Aimez votre Communauté, votre clôture. Là croissent toutes les vertus; unies à Celui qui est le principe de tout bien, vous vivrez de sa vie. La sève de cet arbre merveilleux fécondera toutes les branches. En dehors on languit, on se dessèche, on est stérile, on meurt.

Aimez votre Communauté, votre clôture. Là brille le vrai soleil des esprits et des cœurs, la véritable lumière du monde : *Ego sum lux mundi.* Là est le foyer divin qui échauffe et vivifie. Que trouverez-vous en vous éloignant de la lumière? les ténèbres; loin du foyer le froid vous saisira.

Aimez votre Communauté, votre clôture. Là on respire un air pur et salutaire; il est imprégné des parfums de toutes les vertus. En dehors, hélas! que trouvera-t-on? Une atmosphère corrompue et

malsaine; on ne voit que l'image du vice, on n'entend que son langage, on ne respire que le mal; l'air est empesté.

Que chercheriez-vous loin du port assuré qui vous abrite ? Les vents déchaînés de toutes les passions vous attendent, la mer est agitée et furieuse, la tempête gronde : ne vous exposez pas et craignez le naufrage. Tant que vous habitez une *citadelle* fortifiée, parfaitement défendue, vous n'avez rien à craindre ; mais si vous vous éloignez, échapperez-vous aux ennemis qui cherchent à vous surprendre ? *Circuit leo quærens quem devoret*, le lion rugissant, dit saint Pierre, rôde tout autour, cherchant une victime.

Riche des trésors de la grâce, et chaque jour augmentant la somme de vos mérites, prenez garde aux voleurs. Au dedans l'abondance, au dehors la famine ; au dedans la paix et le bonheur, au dehors le trouble, l'agitation.

La Vie Religieuse, il est vrai, avec la clôture, se présente à vous comme une mort anticipée, comme un tombeau où vous êtes ensevelie toute vivante. Vous mourez ainsi aux relations sociales, à des amitiés qui vous étaient chères. Vous rompez avec le monde ; son éclat, le bruit de ses fêtes brillantes et de ses réjouissances n'arrivent plus jusqu'à vous. Vous élevez une barrière entre votre *famille et vous,* et les liens les plus légitimes semblent brisés. Avec vous dans ce tombeau vous ensevelissez la nature, ses désirs, son indépendance, cette liberté si chère à l'homme. Vous restreignez la vie des sens, la vie du sentiment, la vie de l'imagi-

nation : mais c'est pour fortifier, développer, perfectionner en vous la vie de la grâce, la vie divine. Dans ce tombeau vous ensevelissez aussi les vices et vous puisez le principe de la résurrection. Dans cette mort vous trouvez la véritable vie ; et, parce que votre sacrifice est complet, vous vous assurez un bonheur parfait.

Ces considérations, que nous ne faisons qu'indiquer sommairement, suffiront pour inspirer aux personnes qui se sont consacrées à Dieu dans le cloître une estime toujours plus grande de leur vocation. Elles comprendront mieux les fruits merveilleux de vertus et de grâces qu'elles retirent de la clôture et s'attacheront avec plus de fidélité à cette vie intérieure à laquelle Jésus-Christ les appelle. Peut-être exciteront-elles quelques regrets dans le cœur de celles qui mènent une vie plus active et remplissent les fonctions de *Marthe*. Toutes doivent se rappeler que l'adorable volonté de Dieu est la règle infaillible du bien, et que celui qui l'accomplit fait ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait pour lui. Celles que Jésus-Christ invite à rester à ses pieds doivent s'estimer heureuses : celles qu'il appelle à s'employer au salut des âmes qu'il a tant aimées doivent également le bénir. Les personnes qui vivent dans le cloître ne doivent point oublier que l'observation matérielle de la clôture peut exister sans un vrai recueillement. Celles qui se dépensent en faveur du prochain dans la vie active se rappelleront qu'elles peuvent, aidées de la grâce, mener une vie vraiment intérieure sans le secours de la clôture ; mais elles

ne doivent jamais perdre de vue qu'elles aussi sont tenues d'arriver au terme, l'union avec Dieu, et qu'elles ne feront du bien qu'autant qu'elles puiseront en Lui les trésors surnaturels qu'elles désirent communiquer au prochain.

CHAPITRE IV

DE QUELQUES AUTRES PRESCRIPTIONS QUI SE RATTACHENT A LA CLÔTURE RELIGIEUSE

La loi de la clôture ne défend pas seulement aux *Religieuses* de *sortir* de leur Couvent et aux *personnes du dehors d'y entrer*, elle interdit encore tout accès au Couvent dans le but de voir les Religieuses et de leur parler. Cette défense s'étend à tous, laïques, ecclésiastiques et réguliers. Ainsi : 1° S'agit-il d'un *laïque* ou d'un *clerc ?* Outre une *raison légitime*, il faut encore la *permission du Supérieur* pour autoriser une visite, un entretien avec une Religieuse. Il y aurait une faute, et cette faute pourrait être grave, si on le faisait sans raison et permission. Si ce n'était qu'une fois ou deux en passant, et sans mauvaise intention, les Docteurs pensent que la faute ne serait que vénielle. (Ferrar. V. *Moniales,* art. IV. n. 4.) L'Evêque pourrait même se réserver le cas ; il pourrait ajouter à la défense la peine d'excommunication encourue soit par les personnes du dehors, soit par les Religieuses qui prendraient part à l'entretien.

Cette défense ne s'étend pas aux parents du premier et du deuxième degré ; ainsi le père et la mère, le fils, le frère, la sœur d'une Religieuse ne sont pas compris dans cette loi. En sont également

exceptés les pauvres mendiants qui demandent l'aumône : les serviteurs ou servantes apportant quelque présent de la part de leurs maîtres, les confesseurs ordinaires et extraordinaires.

2° L'Eglise est plus sévère encore pour le *Religieux ;* sans doute parce que, lui-même étant soumis à la loi dans une certaine mesure, et ne devant pas sortir de son Couvent sans permission, il faut des motifs plus puissants pour légitimer une dispense qui atteint à la fois deux personnes religieuses. Voilà pourquoi, outre la *permission du Supérieur,* les Religieux ont besoin de celle de l'*Ordinaire,* quand même l'Ordre serait exempt. (Ferraris, ib., art. IV, n. 12.) Et cette permission, l'Ordinaire ne peut l'accorder que pour voir les parents aux premier et deuxième degrés, quatre fois l'année seulement, à des jours et heures fixes, en dehors de l'Avent, du Carême, des vendredis et samedis, des vigiles et quatre-temps et des jours de fête. Cette permission doit être signée par le Prélat Régulier, quand il s'agit d'un Couvent soumis à la juridiction des Réguliers ; inscrite sur un registre et consignée au confesseur, lequel doit être présent à l'entretien avec les Religieuses qui accompagnent au parloir celle qui y a été demandée. (Ferraris, ib.)

Celui qui, sans une permission légitime, s'entretiendrait avec les Religieuses (quand même elles seraient sous la juridiction d'un Prélat Régulier), ou avec les jeunes élèves, ou d'autres personnes demeurant également dans la clôture, pécherait gravement, quelque court que fût l'entretien et quoiqu'il eût un but honnête ; et l'Evêque pourrait,

comme délégué apostolique. fulminer contre lui l'excommunication. la privation de tous les offices et l'inhabileté à les remplir désormais. (Ferraris, ib., n. 16.)

Cela est vrai même pour le cas où le Religieux, envoyé pour prêcher à la grille, s'arrêterait à parler, après son discours, à une ou plusieurs Religieuses. (Ferrar., ib., n. 20.)

L'Eglise a sanctionné cette loi par les peines les plus graves, car elle frappe le *Religieux qui parlerait aux Religieuses* ou à d'autres personnes demeurant dans la clôture, de l'*excommunication encourue par le seul fait.*

De plus, elle le déclare *déchu de ses offices, dignités et bénéfices, privé de voix active et passive, et désormais inhabile à entendre les confessions et à recevoir des offices, dignités et bénéfices; peines dont il ne peut être relevé que par le Souverain-Pontife*, si ce n'est à l'article de la mort, où il peut être absous de l'excommunication. Constit. *Romanus Pontifex...* de Clément XII. (V. Ferrar., ib., n. 21.)

Les *Réguliers* qui s'entretiendraient contrairement aux lois de l'Eglise avec les Religieuses, seraient soumis aux peines et censures décrétées par le Concile provincial ou par l'Evêque. Ils pourraient même être condamnés à la prison par l'Evêque. (Ferrar.; ib., n. 41, 42.)

Celui-là n'éluderait ni la défense ni les peines indiquées ci-dessus qui s'exprimerait par gestes, ou se servirait d'un intermédiaire pour parler à une Religieuse, s'il est lui-même présent. Les lettres ne tombent pas sous cette interdiction, au moins de

droit commun, quoique l'Evêque puisse en faire l'objet d'une défense dans son diocèse, même sous peine de censures ecclésiastiques. (Id., ib., n. 44 et suiv.)

Cependant le Provincial de l'Ordre, le Visiteur, le Supérieur local et les confesseurs ordinaires et extraordinaires n'ont pas besoin de la permission de l'Evêque pour parler aux Religieuses soumises à leur juridiction (id., ib. 57). Mais s'ils s'entretenaient avec elles *en dehors* de ce que demande leur office, selon certains auteurs ils encourraient des peines canoniques. (Ferrar., ib., 57, 60.)

A qui faut-il avoir recours pour obtenir la permission de parler à une Religieuse cloîtrée? Si le Couvent est sous la juridiction de l'Ordinaire, c'est *à lui* qu'il faut la demander; si le Couvent est sous la juridiction des Réguliers, il faut la permission du *Prélat Régulier* et de l'*Evêque*. On doit la demander d'abord à l'Evêque si le Couvent est dans la ville épiscopale, et la faire signer ensuite par le Prélat. Si le Couvent n'est pas dans la ville épiscopale on doit s'adresser d'abord au Prélat Régulier, puis à l'Evêque. (Ferrar., ib., n. 51 et suiv.)

Mais l'Evêque seul a le droit de statuer et de promulguer les défenses qui concerneraient les séculiers relativement aux visites qu'ils feraient aux Religieuses cloîtrées. (Ferrar., ib., n. 55.)

Terminons cette question de la clôture par quelques décisions qui se rapportent plus ou moins directement à cette matière. Les Religieuses ne peuvent se servir du confessionnal, ni du tour ou de la grille qui existeraient dans l'église, en guise

de parloir ; elles ne peuvent s'entretenir avec les étrangers par la petite fenêtre qui sert pour leur donner la sainte Communion, ni se confesser à travers cette fenêtre ; mais c'est par cette ouverture que l'on doit donner la confirmation aux Religieuses et aux autres personnes vivant dans la clôture. Cette fenêtre doit être large d'un palme (0.25) et haute de la moitié. La clef de cette fenêtre doit être entre les mains de la Supérieure ; la clef du tabernacle est confiée au prêtre qui confère les sacrements aux Religieuses. Le parloir des Religieuses ne doit pas être au deuxième étage. Les fenêtres de la maison doivent être disposées de manière que les Religieuses ne puissent pas voir les personnes du dehors, ni être vues d'elles. (V. Ferrar. V. *Moniales*, art. VI, n. 28. 29. 37, 46 et suiv.)

Pour comprendre cette sage sévérité de l'Eglise, bien propre à donner aux Religieuses la plus haute idée de la sainteté et de l'excellence de leur Etat, il est bon de se rappeler : 1° Que l'habitude où elles sont de vivre dans la solitude et le recueillement les rend beaucoup plus sensibles à tout ce qui peut distraire et préoccuper leur esprit ; 2° que, si l'Eglise se relâchait de sa fermeté, ces visites tendraient naturellement à se multiplier ; on ne peut interdire aux unes ce que l'on permet aux autres ; or il n'est pas difficile de comprendre combien les fréquentes visites au parloir sont préjudiciables à l'ordre et à la discipline religieuse. 3° Avec les visites peu à peu l'esprit du monde, les nouvelles du monde s'introduiraient dans le Couvent, au grand préjudice de l'esprit religieux. 4° Les avantages que l'on peut

espérer de ces visites sont contestables, tandis que les inconvénients sont très certains, très nombreux et très graves. En effet, quel avantage peut-on s'en promettre ? Est-ce un besoin de direction ? Mais, sans parler ici ni de leurs Règles qui contiennent les principes de leur direction, ni de leurs Supérieures, les Religieuses sont pourvues d'un confesseur ordinaire et d'un confesseur extraordinaire ; elles ont encore un Supérieur ecclésiastique qu'elles peuvent consulter. De plus l'Eglise se montre facile à leur accorder un secours accidentel quand il est réclamé. Elle recommande aux Supérieures une sage indulgence pour leurs inférieures qui seraient dans la peine. Enfin chacune peut avoir recours à l'Ordinaire dans sa visite canonique et lui écrire au besoin. On ne voit donc pas ce que pourraient gagner à ces visites des Religieuses cloîtrées, qui n'ont aucune œuvre de zèle ou de charité à exercer envers le prochain. Mais on comprend aisément que quelques-unes pourraient y perdre beaucoup. Et d'abord la variété des directeurs produirait des directions différentes, des comparaisons et des préférences, peut-être des divisions fâcheuses.

Quant aux Religieux qui feraient ces visites, quels précieux avantages pourraient-ils s'en promettre ? De pieux entretiens, des conversations édifiantes ne sont pas pour eux des raisons suffisantes. Si ces Religieux sont appliqués au ministère du salut des âmes ils trouveront ailleurs des besoins plus urgents, des nécessités spirituelles plus graves ; si leur vie a pour objet principal la contemplation, ces visites ne seraient pas selon l'esprit de leur

vocation. Conserver la solitude de l'esprit et du cœur leur sera bien plus utile que ne le pourraient être ces conversations, quelque pieuses et édifiantes qu'elles puissent être. Dans tous les cas, s'il peut y avoir, dans certaines circonstances, des avantages particuliers, ils ne seraient pas à comparer aux inconvénients généraux qui résulteraient de la facilité de ces rapports pour la discipline et le bon ordre de la maison, pour le bien spirituel et la vie intérieure des Religieuses ; et l'on peut établir en principe général, qu'il y a ordinairement peu à gagner et presque toujours beaucoup à perdre, au moins pour les Communautés, dans la fréquence de ces visites qui ne sont ni provoquées, ni justifiées par des œuvres de zèle ou de charité pour lesquelles on aurait besoin de conseils.

Ces prescriptions, toutefois, ne s'appliquent qu'aux Religieuses soumises à la *clôture papale* et faisant des vœux solennels. Elles n'ont donc pas leur application en France, où il n'existe aucun couvent dans ces conditions. La défense qui concerne les Religieux n'atteint que les *Réguliers* proprement dits, dans le sens que le Droit-Canon attache à cette dénomination, et non les membres de Congrégations à vœux simples.

La plupart des Religieuses en France s'occupent ou de l'éducation des jeunes personnes ou d'œuvres de zèle et de charité. Dans l'intérêt de ces œuvres et des personnes qui en sont l'objet, elles ont fréquemment besoin de s'entendre, soit avec les Prêtres de la paroisse, soit avec des Religieux ; et c'est une des raisons pour lesquelles plusieurs

ont de la peine à comprendre les règlements de l'Eglise en matière de clôture. Ces difficultés disparaissent bien vite devant la réflexion, et nous sommes amenés à ces conclusions simples et rigoureuses qui résument toute la pensée de l'Eglise et donnent la clef de toutes ses lois en cette matière :

1° L'âme religieuse devient par ses vœux quelque chose de sacré ; elle appartient à Dieu plus spécialement et ne doit plus vivre ni agir que pour Lui.

2° Elle ne peut trouver qu'en Dieu et dans une *union toujours plus intime* avec Lui le complément et la *perfection* de la *consécration religieuse* qui est un commencement d'*union à Dieu*.

3° Cette *union*, qui se fait par la *volonté*, ne doit pas être contrariée par le déréglement consenti de l'*imagination*, du *sentiment*, des *passions*, des *tendances* naturelles. Le recueillement de l'esprit, des pensées, le domaine sur soi-même lui sont donc nécessaires.

4° Ce recueillement des facultés, ce domaine sur son intérieur ne peuvent exister qu'avec la *garde des sens*, la vigilance exercée sur ses *yeux*, ses *oreilles*, la discrétion dans ses *paroles*, une sorte *d'éloignement* des objets extérieurs et sensibles.

5° Mais cette *garde des sens* a besoin d'être aidée par le silence et la solitude du Couvent, par l'absence des relations, des conversations avec les personnes du dehors.

6° Ces relations, ces conversations ne peuvent être évitées qu'autant qu'on observe les prescriptions de l'Eglise qui les interdit.

7° Tout cela est sauvegardé en principe par la

loi de la *clôture* qui se présente à nous comme le premier rempart élevé pour défendre l'âme contre la vie extérieure et la vie mondaine, et lui facilite l'usage des autres moyens qui, dans la pensée de l'Eglise, la conservent plus recueillie, la rattachent plus fortement à Dieu et l'unissent à Lui plus étroitement. — Quelle ample matière à la sollicitude, aux efforts, aux saintes aspirations de toute âme religieuse jalouse d'arriver à une union intime avec Dieu !

SECTION CINQUIÈME

DE L'OBÉISSANCE

I

DE LA VERTU

Le Religieux devant pratiquer *la vertu d'obéissance* et observer le *vœu* qu'il a fait à Dieu, il nous a paru nécessaire, pour faire mieux comprendre les obligations qui lui sont imposées à ce double titre, d'établir d'abord les principes généraux qui sont la base de l'obéissance et sur lesquels tout repose en cette matière.

Après avoir rappelé quelques notions essentielles sur l'obéissance en général, nous étudierons plus particulièrement l'obéissance religieuse comme *vertu*. Il nous sera plus facile d'indiquer ensuite ce que le *vœu* vient ajouter à la vertu, et ce qui le caractérise et le distingue.

CHAPITRE PREMIER

DE L'OBÉISSANCE EN GÉNÉRAL

ART. I. — De la nature de l'obéissance.

Exécuter l'ordre qui nous est donné c'est un *acte* d'obéissance; *la vertu* consiste dans la disposition habituelle à se soumettre aux ordres de ses Supérieurs.

L'obéissance dans l'homme, pour être une vertu, doit être intelligente et libre. La machine subit l'*impulsion* qui lui est donnée par le moteur, elle n'obéit pas; l'animal, guidé par son *instinct*, suit la direction qui lui est imprimée; cette obéissance matérielle est dépourvue du principe intelligent qui sait ce qu'il fait, pourquoi il le fait, et qui agit librement. Il n'en est pas ainsi de l'homme; en obéissant il agit raisonnablement, il obéit parce qu'on lui commande, et il sait qu'on a droit de lui commander, que c'est son devoir de se soumettre; tel est le motif qui, ordinairement du moins, justifie sa soumission. Il serait peut-être fort embarrassé de définir ce que c'est que l'autorité, ce que c'est que la dépendance; il a cependant de ces choses une idée véritable, quoique plus ou moins vague, et il se conforme à ces notions tout imparfaites qu'elles sont. Créature, il est né serviteur; il sent qu'il a un

Maître, quoiqu'il ne le connaisse pas toujours d'une manière claire et distincte.

L'obéissance, pour avoir le mérite de la vertu, suppose non seulement l'intelligence du commandement qui est fait, mais de plus la volonté de l'accomplir comme un *devoir*. Tel est le motif propre de cette vertu. La volonté s'incline devant un ordre émanant d'un Supérieur, parce que c'est un *devoir* pour l'inférieur, et qu'à *l'autorité* est due la *soumission*.

Art. II. — De la nécessité de l'obéissance pour l'homme et le chrétien.

1° C'est en vain que l'homme prétendrait échapper à l'autorité et se soustraire au devoir de l'obéissance. Né *roi,* il est également né *esclave*.

Sa dépendance vis-à-vis *de Dieu* est entière, absolue, continuelle. Par la création il a tout reçu de lui; en vertu de sa fin dernière il doit tout lui rapporter. Qu'il dise tant qu'il voudra, avec le premier des révoltés : *Non serviam,* je n'obéirai pas. Il n'en sera pas moins soumis, bon gré mal gré, à la volonté toute-puissante du Créateur, et dépendra de lui à chaque instant; il n'a pas déterminé l'époque de son existence, il ne prolongera pas d'une minute la durée de sa vie mortelle. S'il refuse à Dieu l'hommage de son cœur et le tribut de son amour, il ne l'empêchera pas d'exercer sur lui les rigueurs de sa justice.

Il ne lui est pas davantage possible de vivre indépendant de ses semblables. A son entrée dans

le monde, pour *conserver la vie physique* il a un besoin absolu de ceux dont il l'a reçue. Sa vie intellectuelle et morale ne se développe que grâce à l'éducation et à l'instruction que lui donnent ses parents ou ses *maîtres*.

Membre de la *société*, il est essentiellement dépendant et du chef qui la dirige et des autres membres qui constituent avec lui un même corps moral, *et il ne reçoit* d'eux qu'à la condition qu'il leur *donnera*.

L'autorité s'empare de lui, l'enserre et l'enlace dans ses liens multiples; et son titre de *Roi de la création*, bien loin de l'émanciper, le constitue en réalité dépendant de chacun de ses sujets dont il a besoin pour vivre et auquel il demande continuellement l'aumône.

2° Elevé à l'ordre surnaturel, devenu l'enfant de Dieu, et destiné à régner avec lui dans la gloire, *le chrétien* doit mériter ce bonheur par une plus grande sainteté et par une fidélité plus parfaite et plus entière aux volontés de son maître. Le premier homme est tombé dans un abîme de misère par sa *désobéissance;* le chrétien ne peut reconquérir sa première dignité que par sa *parfaite obéissance*. La foi soumet son intelligence et la réduit en servitude. L'amour s'empare de sa volonté et l'enchaîne à la loi divine. L'homme tout entier passe au *service* et tombe sous le pouvoir de Jésus-Christ, qui l'a racheté au prix de son sang, et auquel il appartient par droit de conquête : *servus Jesu Christi*. En lui le chrétien reconnaît son Sauveur, son Chef, son *Maître:* c'est le nom que

nous lui donnons: *Notre-Seigneur*. Heureuse dépendance, honorable esclavage! Servir Dieu c'est régner; lui obéir, c'est commander à ses passions et s'élever bien au-dessus des créatures. C'est ainsi que la rédemption crée pour le chrétien une nouvelle obligation d'*obéissance*. Membre de la société chrétienne, enfant de l'Eglise, il lui doit soumission comme à sa *Mère;* et comme cette Mère est l'épouse de Jésus-Christ, et qu'elle est investie de ses pouvoirs, il lui doit *le respect et l'obéissance* dus à une Reine, à une Souveraine.

3° Au-dessus de l'obéissance qui s'impose à *l'homme,* au-dessus de celle qui est exigée du *chrétien*, il y a l'obéissance du *Religieux*.

Parfaitement convaincu des dangers nombreux qui naissent de la *liberté* que Dieu nous a donnée, et comprenant le bienfait immense qui résulte pour lui d'un état dans lequel sa volonté, constamment réglée et dirigée, est mise à l'abri de l'erreur et des influences funestes des passions, le Religieux cherche dans la vie *religieuse* la sécurité dont il a besoin. Non content de se soumettre aux prescriptions de l'Eglise qui atteignent tout chrétien, il abdique volontairement ce qui lui restait de liberté dans l'usage de son temps, de ses forces, de ses talents, et s'engage par vœu à obéir à son Supérieur lorsqu'il lui fera un commandement au nom de Dieu. Cette liberté dont l'homme est si fier, le Religieux la redoute et s'en défie; le joug de l'obéissance qui paraît si dur à beaucoup, il se l'impose volontairement: il y trouve sa paix et sa force, et même son bonheur et sa gloire.

CHAPITRE II

DE L'AUTORITÉ, FONDEMENT ET RAISON DE L'OBÉISSANCE

ART. I. — Quelle est la source première de tout pouvoir?

Pour avoir une idée juste du pouvoir il faut remonter jusqu'à Dieu qui le possède dans sa plénitude. Créateur. Maître et fin dernière de tous les êtres, Il a sur tous un pouvoir absolu, entier, universel, inaliénable, éternel. Si dans les hommes nous trouvons ici-bas quelques traces d'autorité, si le roi, le père, le maître, le supérieur quel qu'il soit ont un certain droit de commander, ce n'est qu'un faible écoulement du pouvoir qui n'appartient essentiellement qu'à Dieu : « *Non est enim potestas nisi a Deo.* » (Rom., XIII.) C'est donc jusqu'à Lui qu'il faut remonter pour trouver et la raison et la sanction efficace du pouvoir humain quel qu'il soit. C'est son origine qui nous le rend respectable et lui assure notre soumission. C'est là aussi ce qui relève l'obéissance, en la faisant remonter jusqu'à Dieu que nous retrouvons en chacun de ceux qui tiennent sa place dans le gouvernement du monde.

En effet, ce Dieu infiniment saint, infiniment sage, infiniment puissant, qui exige que ses créa-

tures raisonnables agissent raisonnablement et saintement, ce Dieu, dis-je, notre Maître, nous ne le voyons pas, nous n'entendons pas sa voix ; voilà pourquoi, dans le chemin qui doit conduire à leur fin dernière les sociétés et les individus, il nous a donné des chefs qui le représentent et qui sont chargés de nous faire connaître ses volontés et de nous aider à les accomplir. C'est de là que découlent les différents pouvoirs ; quoiqu'ils viennent de la même source, ils se distinguent les uns des autres par le but et l'objet spécial que chacun d'eux poursuit.

ART. II. — **Des différentes formes sous lesquelles se présente le pouvoir dans l'Etat Religieux.**

La nature de l'homme et sa condition ici-bas, ses besoins divers dans l'ordre spirituel et temporel déterminent pour lui divers rapports de dépendance, et lui imposent des obligations spéciales, soit envers l'Eglise comme chrétien et membre de la société religieuse, soit envers l'Etat comme citoyen, soit à l'égard de ses parents comme membre de la famille, soit à d'autres titres encore ; et il reconnaît différents supérieurs dans ces lignes diverses ; toutes, il est vrai, aboutissent à Dieu, terme de toute obéissance, comme Il est le principe de toute autorité, mais elles nous établissent dans une subordination sage et raisonnable à l'égard des personnes dont Dieu se sert, d'une part pour

exercer sur nous son autorité, et de l'autre pour recevoir l'hommage de notre respect et de notre soumission.

Devant nous borner ici à ce qui concerne le *Religieux*, nous indiquerons les différents pouvoirs auxquels il doit être soumis dans la vocation qu'il a embrassée et qui entrent comme éléments nécessaires dans la *constitution de l'Etat Religieux*.

On distingue trois sortes de pouvoirs qui peuvent se trouver réunis ou séparés dans une Communauté religieuse : 1° le pouvoir de *juridiction*, 2° le pouvoir de *domination*, 3° le pouvoir *qui naît* pour le Supérieur *des vœux* faits entre ses mains par ses inférieurs.

§ I. — DU POUVOIR DE JURIDICTION

Le mot de *juridiction*, comme celui de *pouvoir*, peut s'entendre et s'entend effectivement en différents sens. Il y a une *juridiction temporelle* comme il y un *pouvoir temporel*, et une *juridiction spirituelle* qui a pour objet les âmes et leur direction.

Le pouvoir de *juridiction*, tel que nous le considérons en cette matière, vient de l'Eglise et n'appartient qu'à ses ministres.

Il peut avoir deux objets distincts, selon qu'il s'exerce dans le *for intérieur* ou dans le *for extérieur*. Le pouvoir de juridiction dans *l'Eglise* est un *pouvoir public et officiel*. Il a pour objet la *dispensation des biens spirituels* et *le gouvernement*

des fidèles dans le service de Dieu et la sanctification des âmes. (Icard., *J. Canon.*, I, p. 496.) Ainsi :

Enseigner avec autorité la doctrine évangélique, administrer les sacrements, conférer les autres biens spirituels qui lui sont confiés, faire et imposer des lois à ses enfants et les diriger ainsi vers le but qu'ils doivent atteindre, tels sont les actes principaux de la juridiction que possède l'Eglise et qu'elle exerce par ses chefs et ses ministres. (Ib.) Ce pouvoir réside en toute sa plénitude dans le Souverain-Pontife ; de là découle immédiatement le pouvoir des *Evêques* soumis au Saint-Siège, puis celui des ministres inférieurs, tels que les *Curés*, etc., etc.

Pour avoir juridiction il faut la recevoir de l'Eglise, être son ministre, et tenir d'elle des pouvoirs qui *peuvent être plus ou moins étendus*, soit en eux-mêmes, soit par rapport aux personnes sur lesquelles il s'exercent.

En effet on distingue dans l'Eglise deux parties, la partie *dirigeante* et la partie *dirigée*, les Pasteurs et le troupeau, comme on distingue dans le corps humain le *chef* et les *membres*. Le pouvoir de juridiction appartient essentiellement à la partie dirigeante ; ce pouvoir, apanage naturel du Fils de Dieu fait homme, Il le communique à son vicaire sur la terre dans sa plénitude, et par lui à ses autres ministres dans la mesure convenable.

L'Eglise ne donne le pouvoir de juridiction qu'aux membres *du clergé*. Le clergé est cette catégorie de personnes qui constitue la partie dirigeante de l'Eglise, et doit agir sur les fidèles. C'est aux chefs

de l'Eglise qu'il appartient de faire le choix des membres du clergé. Pour en faire partie, il faut au moins avoir reçu la *tonsure*.

Ainsi quiconque n'appartient pas au *clergé* n'est pas propre à posséder la juridiction ; ou, si l'Eglise lui confère quelque pouvoir en ce genre, ce n'est que transitoirement, partiellement et pour quelques cas particuliers.

Il ne suit pas de là que tout membre du clergé ait le pouvoir de juridiction, mais il peut le recevoir.

Il est dans l'Eglise des positions, des fonctions, des dignités auxquelles la juridiction est attachée de droit commun, parce que ces fonctions ne peuvent être remplies convenablement sans ce pouvoir : ainsi en est-il de l'*Evêque*, du *curé* ayant charge d'âmes ; ainsi en est-il également, dans les *Ordres religieux exempts, des Supérieurs généraux, provinciaux* et *locaux*. Le Souverain-Pontife, dont relèvent immédiatement les Ordres exempts, ne pouvant exercer sur eux par lui-même sa haute juridiction, confie une partie de ses pouvoirs aux Supérieurs réguliers de ces Ordres. Voilà pourquoi on donne le nom de *prélats* aux *Supérieurs généraux, provinciaux* et *locaux*, et le Droit leur attribue une *juridiction ordinaire* inhérente à leur charge et *quasi-épiscopale*.

En nous reportant à la définition de la juridiction, et nous rappelant quels en sont les actes principaux, il est facile de comprendre que le premier venu ne peut s'attribuer ce pouvoir, et qu'il ne peut appartenir qu'à ceux qui l'ont réellement reçu de la sainte Eglise.

Le chrétien, par le seul fait de son baptême, dépend de cette autorité, puisque Jésus-Christ a confié tous ses membres à son Eglise. Elle a le droit de leur commander, de les diriger, ils ont le devoir de lui obéir. La juridiction de l'Eglise atteint donc essentiellement tous les fidèles.

Mais outre les personnes ou individus qui vivent de leur vie propre, il y a dans l'Eglise des existences collectives, ou réunions d'individus qui, vivant en société, agissent comme un seul être, une seule personne morale et sont, comme *société, instituts, associations,* soumises à la juridiction de l'Eglise, parce qu'en cette qualité elles ont besoin d'une direction spéciale : telles sont les maisons religieuses.

§ II. — DU POUVOIR DE DOMINATION

Le pouvoir de *domination* est celui que possède tout Supérieur, tout chef sur le corps moral qu'il est chargé de gouverner et de diriger ; il implique l'obligation, tacitement acceptée par chacun des membres de ce corps moral, de se soumettre à l'autorité légitime, de se maintenir dans la dépendance nécessaire et de respecter les lois de la société dont il fait partie.

Le pouvoir de *domination,* qui n'est autre que le pouvoir de *gouverner,* d'administrer le monastère, et de diriger chacun des Religieux qui en font partie, est nécessaire au Prélat religieux. Il résulte essentiellement de la donation que le Religieux fait de sa personne à Dieu et à la religion. Ce pouvoir ne

vient ni du Pape ni des Evèques, mais de la volonté du Religieux qui se donne à l'Ordre, et de la volonté de l'Ordre qui accepte la donation. (Suar., t. III, l. II, c. XVIII, n. 6.)

Tout fidèle est, comme membre de l'Eglise, soumis au pouvoir de juridiction vis-à-vis des Supérieurs ecclésiastiques. Mais le Religieux, comme tel, est de plus constitué dans un état de *dépendance* vis-à-vis de l'Ordre dans lequel il entre. A cet état de dépendance correspond un *pouvoir spécial* de domination, distinct du pouvoir de juridiction et qui peut en être séparé.

C'est en vertu du pouvoir de *domination* et non de *juridiction* que le Supérieur peut annuler les vœux de ses Religieux.

Ce pouvoir de commander, de diriger, d'administrer la famille, la Communauté, suffit pour constituer l'Etat Religieux, sans qu'il soit besoin d'un pouvoir de *juridiction* existant dans la Communauté ou la société religieuse elle-même. (Suarez.)

C'est ce que prouvent suffisamment les Monastères de Religieuses dans lesquels nous chercherions en vain le *pouvoir de juridiction,* mais où se trouvent l'autorité nécessaire pour gouverner les Religieuses et le devoir pour celles-ci de se soumettre à leur Supérieure comme à une mère.

C'est ce qui ressort également de la constitution des anciens Monastères de moines, où l'on ne trouve pas de traces du pouvoir de *juridiction* dans les Supérieurs.

Suarez, pour faire mieux comprendre en quoi consiste le pouvoir de *domination,* apporte l'exemple

de l'autorité du père sur son fils, du mari sur sa femme, du magistrat choisi par ses concitoyens pour gouverner une ville d'après les statuts convenus entre eux. Dans tous ces cas il n'y a pas de pouvoir de *juridiction*, et cependant la société domestique et civile est constituée et renferme tout ce dont elle a besoin pour obtenir la fin qu'on s'y propose. (V. Suarez, *de Relig.*, t. III, l. II, c. XVIII, n. 5, 6, 8.)

C'est ainsi que la Supérieure dans une Communauté religieuse jouit du pouvoir de *domination*. Pourquoi cela et quels sont ses titres ?

1° Une maison religieuse, une Communauté est un corps moral, il lui faut un chef auquel tous les membres soient soumis et dont ils reçoivent leur direction. Une Communauté ne peut exister qu'autant qu'elle a à sa tête une autorité qui commande et que cette autorité est reconnue, acceptée et respectée. Tout corps moral a un but auquel il tend, des lois que doivent observer ses membres, un chef dont tous dépendent, et quiconque veut en faire partie doit nécessairement reconnaître cette autorité, accepter ces lois et s'y soumettre, tendre au but commun par une action réglée et subordonnée. Chacun en entrant en religion s'engage à tout cela au moins tacitement et par le fait ; sa soumission est commandée par le bien général qui exige le sacrifice des intérêts privés. Il la doit à Dieu qui est la source de l'*ordre* et consacre le commandement et l'obéissance ; il la doit à ceux qui veulent comme lui se sanctifier par la pratique des mêmes règles, former ensemble une même Communauté et se lier par une vie plus ou moins commune. Il se la

doit à lui-même; il y aurait contradiction à prétendre mener une vie religieuse en conservant entière et complète la liberté de ses actes.

2° Mais cette dépendance d'une Supérieure, à laquelle s'engagent toutes les personnes qui entrent en Communauté, dépendance qui résulte de l'engagement formel ou tacite de chacun des membres, est singulièrement fortifiée par les vœux ; en effet, la personne religieuse s'engage alors directement, sous peine de péché, à obéir à sa Supérieure quand elle lui fera un commandement ; et, si ses vœux sont perpétuels, elle s'engage à une subordination qui doit durer autant que sa vie dans la Communauté, vis-à-vis des Supérieures qui la gouvernent ou la gouverneront.

3° Enfin la Supérieure ayant été élue *selon les Règles* et d'une manière canonique, et cette élection étant confirmée par l'Evèque, elle est, aux yeux de l'Eglise, vraiment *Supérieure;* elle peut et doit se conduire comme *Supérieure,* en se conformant aux Règles et à l'esprit de la Congrégation; et de leur côté, les membres de la Congrégation doivent lui rendre le respect, l'obéissance, l'amour qu'elle mérite. *Droit* d'un côté, *devoir* de l'autre; autorité d'une part, dépendance de l'autre. Ce pouvoir est appelé par Suarez pouvoir de domination. D'autres le nomment le pouvoir de *gouverner, d'administrer.* C'est un pouvoir *domestique, économique.*

Il doit s'étendre à tout ce qui est nécessaire à la Communauté dans l'ordre du gouvernement et de l'administration de la maison, du bien spirituel et temporel des sœurs. Ce pouvoir est analogue à celui

du *maître sur son domestique, du père, de la mère de famille sur leurs enfants.* Il reste, nous l'avons dit, étranger au *pouvoir juridictionnel.*

La Supérieure n'a pas d'enseignement officiel à donner au nom de l'Eglise; elle n'est pas ministre de la grâce divine et reste en dehors de l'administration des sacrements. Elle n'a pas autorité, de la part de l'Eglise, pour imposer des lois. Mais veiller à l'observation de la Règle, maintenir ses inférieures dans l'esprit de la Congrégation, leur distribuer les offices de la maison, pourvoir aux intérêts spirituels de toutes et de chacune en particulier, administrer les biens de la Communauté selon les Règles et sous le contrôle de l'Evêque, étendre sa sollicitude sur les œuvres diverses, sur la santé des sœurs, avertir, corriger, encourager ses inférieures, faire en un mot l'office d'une mère dévouée, tels sont ses droits; tels sont aussi ses devoirs.

§ III. — DU POUVOIR RÉSULTANT DU VŒU D'OBÉISSANCE

Outre ces deux sortes de pouvoirs et le double droit qui en résulte pour le Supérieur à l'obéissance de ses inférieurs, on peut en distinguer un troisième qui n'est qu'indirect en quelque sorte, et dont il est plutôt le dépositaire que le maître : c'est celui qui naît du vœu d'obéissance. Par ce vœu fait entre les mains de ses Supérieurs le Religieux promet de leur obéir et par là même leur confère le droit de lui commander. Le pouvoir qui résulte de ce vœu

étant la conséquence de l'engagement pris avec Dieu de lui obéir dans la personne qui le représente, ou la promesse au moins implicite d'obéir à cette personne en vue de Dieu, n'appartient qu'à ceux-là seulement à qui cette promesse a été faite, ou expressément ou tacitement, immédiatement ou médiatement.

Le pouvoir qui *naît* pour le Supérieur *des vœux faits entre ses mains,* diffère du pouvoir de domination que nous venons d'indiquer et qui s'exerce même sur les personnes qui n'ont pas fait de vœux, en ce qu'il lui assure plus de force et de stabilité. Que ce pouvoir soit quelque chose de distinct de celui que nous appelons de *domination,* c'est ce qu'il est facile de démontrer; l'un, celui de domination, appartient directement et comme quelque chose de propre, aux Supérieurs, tandis que le second ne leur appartient que par voie indirecte, en tant qu'il dérive de la promesse faite de leur obéir; celui-là peut exister, dans certaines proportions du moins, sans que les vœux existent, comme nous le dirons plus bas, tandis que celui-ci est indivisible : il est, ou il n'est pas. Enfin qui ne voit que le pouvoir indirect provenant du vœu d'obéissance peut exister sans le pouvoir de domination, par exemple dans le vœu privé fait dans le monde d'obéir à son directeur? Ces pouvoirs sont donc déjà distincts par leur nature, nous allons montrer entre eux d'autres différences.

ART. III. — **De la différence qui existe entre ces trois sortes de pouvoirs.**

1° Le pouvoir de juridiction a été conféré à l'Eglise par Jésus-Christ. Le pouvoir de domination résulte de la nature même et de la condition des familles et des sociétés, car l'ordre demande et suppose évidemment d'un côté le pouvoir de commander, de l'autre l'obligation d'obéir. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit..... quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt* (1). Le pouvoir résultant du vœu d'obéissance a son principe dans la libre volonté de l'inférieur, qui s'engage devant Dieu à se soumettre dans les circonstances données aux volontés de celui qu'il reconnaît pour Supérieur.

2° Le pouvoir de juridiction a rapport au gouvernement de la société spirituelle ou temporelle. Le pouvoir de domination a rapport à la conduite de la famille et se borne aux membres qui la composent. Le pouvoir qui naît du vœu d'obéissance se termine immédiatement au Religieux comme individu dans ses rapports avec Dieu et avec son Supérieur.

3° Le pouvoir de juridiction ne peut s'exercer que dans la sphère qui lui est propre et trouve des limites dans sa nature même et son espèce. Le pouvoir de domination est déterminé dans son étendue et réglé dans son exercice, soit par la qualité

(1) Rom., XIII, 1.

des rapports qui existent naturellement entre l'inférieur et le Supérieur, comme entre l'enfant et son père, soit par les conventions expresses ou tacites, comme entre le maitre et le serviteur.

En général, la mesure de ces deux sortes de pouvoirs se déduit de la mesure d'influence et d'action du Supérieur sur l'inférieur. Plus il y a dans le premier de cette action qui communique la vie en quelque genre que ce soit, plus il y a d'autorité dans le Supérieur, et, par une suite nécessaire, de dépendance dans l'inférieur. Le pouvoir qui naît du vœu dépend, pour son étendue, de la volonté de l'inférieur qui, s'engageant librement, peut mettre des bornes à son engagement. Ce pouvoir néanmoins peut être déterminé par les lois du corps dans lequel on entre, et c'est ce qui existe dans l'Etat Religieux : celui qui fait vœu d'obéissance dans un Ordre s'engage par là même à pratiquer le vœu selon les Règles de cet Ordre.

Ce pouvoir, dans tous les cas, est beaucoup moins étendu que celui de *domination,* soit parce qu'il n'atteint que ceux qui ont fait des vœux, tandis que le pouvoir de domination s'exerce sur ceux-là mêmes qui ne sont pas liés par ces engagements ; soit parce que sa *matière est restreinte* aux choses commandées en vertu du vœu, tandis que le pouvoir de domination s'applique à beaucoup d'autres choses.

4° Le pouvoir de juridiction établissant une personne supérieure à l'autre, et lui conférant une véritable autorité sur elle, crée pour l'inférieur une obligation de *justice* de se soumettre et d'obéir. Il

en est de même du pouvoir de domination qui suppose, dans la personne qui le possède, des droits rigoureux sur la personne qui lui est soumise et sur ses actions. Le pouvoir de commander, né du vœu d'obéissance, crée pour l'inférieur une obligation de *religion* de se soumettre au commandement, car il s'y est engagé par vœu. Dans les deux premiers cas c'est directement au législateur, c'est au Supérieur, au maître que l'on doit, et c'est à lui que l'on donne; dans le troisième cas on doit à Dieu à cause du vœu, on doit et on donne au Supérieur à cause de la promesse.

5° Ces trois sortes de pouvoirs peuvent être séparés et exister indépendamment les uns des autres. Ainsi, par exemple, l'Evêque étend sa *juridiction* dans un certain degré, même sur les Ordres exempts ; il n'a pas néanmoins d'autre pouvoir à leur égard. L'aumônier d'un Couvent a une véritable *juridiction* spirituelle à l'égard des Religieuses, il n'a cependant aucun pouvoir de *domination,* et ne peut rien commander en *vertu du vœu d'obéissance.* De même, un sous-prieur, un ministre et tout Supérieur subalterne remplissant quelque office dans la maison, participent au pouvoir de *domination* acquis à l'Ordre par la Profession et la donation que le Religieux lui fait de sa personne; on peut être obligé de leur obéir sous peine de péché grave dans quelques circonstances, sans qu'ils jouissent du pouvoir de *juridiction* qui n'appartient qu'aux Supérieurs en titre et proprement dits, et sans qu'ils puissent commander en *vertu du vœu,* puisque ce n'est pas à

eux que l'on a promis d'obéir. (Suar., III, l. X, c. XI, n. 19.) On peut en dire autant du Supérieur d'une Congrégation de Religieux laïques, qui, outre le *pouvoir que les vœux lui assurent,* jouit encore de cette espèce d'autorité temporelle, extérieure, domestique, qui appartient au maître sur son serviteur, au précepteur sur son élève, au père sur ses enfants ; elle lui est nécessaire pour le bon ordre et le bien de la maison. Il ne jouit pas cependant du pouvoir de *juridiction*, et si l'Eglise le lui conférait, ce ne serait que *partiellement*. Le pouvoir de *domination* appartient aussi aux chapitres, aux congrégations ou assemblées de l'Ordre, qui peuvent imposer des lois obligatoires, soit en s'appuyant pour cela sur le vœu d'obéissance, soit indépendamment du vœu. C'est même immédiatement au corps que cette autorité est acquise sur le membre.

Enfin le directeur à qui une personne du monde, en faisant le vœu d'obéissance, aurait promis de se soumettre, peut commander en vertu de l'obéissance vouée à Dieu, quoiqu'il n'ait pas le pouvoir de domination, et même sans avoir aucune juridiction sur cette personne dans le *for extérieur*.

Ces trois sortes de pouvoirs peuvent aussi être réunis ; ainsi en est-il dans un Supérieur religieux qui, investi de la juridiction par l'Eglise, reçoit les vœux de ses inférieurs, et par conséquent peut leur commander en vertu de la sainte obéissance, et devient aussi par la Profession des Religieux dans la maison, et la donation qu'ils font de leurs personnes à l'Ordre qu'il représente, leur père, leur maître, leur directeur, ayant à tous ces titres auto-

rité pour les conduire, les gouverner et leur commander.

6° Tout commandement fait en vertu du pouvoir de juridiction et dans les limites qui lui sont propres est matière de *la vertu* d'obéissance. Il faut en dire autant du commandement fait par la puissance de domination et par cette autorité qui convient au Supérieur comme maître, père et chef. Tout commandement exprimant la volonté d'obliger en vertu du vœu, et celui-là seul, est matière *du vœu* d'obéissance. La soumission rendue aux Supérieurs dans les deux premiers cas a le mérite de la vertu de *justice ;* la soumission qui leur est rendue dans le dernier cas est un acte de *religion.*

7° Le pouvoir de juridiction est nécessaire pour accorder la dispense des vœux, et toute dispense suppose en celui qui la donne la puissance de juridiction. Le pouvoir de domination est nécessaire pour irriter ou annuler les vœux ou autres obligations contractées, et toute irritation de vœu suppose en celui qui la prononce un pouvoir de domination sur la volonté de celui dont il annule les vœux ou les engagements. Ainsi, le père peut annuler la promesse, le vœu fait par l'enfant soumis à son autorité, en vertu du pouvoir qu'elle lui assure sur la volonté et les actes de cet enfant.

8° Le Supérieur pourrait, s'il le voulait, commander en vertu de ces trois sortes de pouvoirs tout à la fois, et imposer ainsi une triple obligation : obligation de religion à cause du vœu ; obligation de justice à cause du droit qui lui est acquis sur le Religieux par la donation que celui-ci a faite de sa

personne à l'Ordre ; enfin, obligation en vertu de la juridiction ecclésiastique qu'il possède, comme si, par exemple, il ajoutait la peine d'excommunication à une défense faite en vertu de la sainte obéissance. Il est rare cependant qu'il en agisse de la sorte ; il ne peut même commander en vertu de la juridiction dont il jouit. les choses de conseil et les œuvres de surérogation, le Religieux n'étant obligé à la perfection et à la pratique des conseils que par sa profession (1). Ceci néanmoins sert encore à faire mieux comprendre ce que nous avons dit de la différence de ce triple pouvoir.

9° Quoique le pouvoir de domination et celui qui résulte des vœux soient distincts, ils ont cependant dans l'Etat Religieux une origine commune en quelque sorte ; en effet, c'est par la Profession religieuse que l'inférieur se donne, se consacre à l'Ordre, qu'il s'unit à lui comme le membre au corps ; et s'engage par conséquent à recevoir de lui l'action et le mouvement. C'est par là qu'il accepte tacitement le gouvernement en vigueur dans l'Ordre, ses lois. ses Supérieurs. leur autorité, et promet implicitement d'observer ces lois et d'obéir à ces Supérieurs ; or, c'est là ce qui constitue le pouvoir de domination. Mais cette Profession renferme aussi les trois vœux de religion, ce sont même ces vœux qui en constituent la substance : donc le pouvoir acquis aux Supérieurs par le vœu d'obéissance leur est aussi assuré par la Profession. Le vœu d'obéissance, en ajoutant des devoirs plus stricts aux

(1) Suar., III, l. X, c. VI, n. 3, 6.

obligations qui naissent de la donation que l'inférieur fait de sa personne à l'Ordre par son incorporation, consacre encore celles-ci, et leur donne un nouveau caractère de perpétuité et de fermeté (1).

10° Enfin, le pouvoir de juridiction appartenant à l'Eglise est communiqué par elle, dans des proportions diverses, aux différentes personnes qui occupent les degrés de la hiérarchie, et composent le corps des pasteurs chargés de gouverner les fidèles. Le pouvoir de domination est acquis aux Supérieurs par le seul fait de leur supériorité naturelle ou conventionnelle ; il commence et finit avec elle ; c'est comme son apanage nécessaire, c'est une de ses qualités essentielles. Le pouvoir qui résulte des vœux n'est acquis qu'aux Supérieurs en titre, à ceux qui possèdent une autorité pleine et absolue soit dans la maison, comme les recteurs, gardiens, abbés, prieurs, soit dans la province. Ceux qui n'ont dans la maison qu'une autorité partielle et subordonnée n'ont pas ordinairement le pouvoir de commander en vertu de la sainte obéissance, à moins qu'elle ne leur soit spécialement accordée (2). Nous allons, au reste, entrer dans plus de détails sur ce sujet dans le chapitre suivant.

(1) Suar., III, liv. X, c. VI, n. 8.
(2) Suar., III, l. X, c. XI, n. 19.

CHAPITRE III

DE LA VERTU D'OBÉISSANCE EN RELIGION ET DE SES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS

Après avoir dit ce que c'est que l'obéissance en général et prouvé sa nécessité, nous avons cherché et trouvé en Dieu la véritable source du pouvoir sans lequel l'obéissance n'existerait pas, et nous nous sommes appliqué à donner des idées justes sur les différents pouvoirs auxquels le Religieux peut être soumis. Pour nous rendre compte de ce qui constitue la vertu d'obéissance, il nous reste à examiner : 1° quel est le commandement auquel on est obligé de se soumettre ; 2° quel est l'objet du commandement ou la matière de l'obéissance ; 3° de quelle manière on doit obéir.

Art. I. — **Du commandement auquel on est obligé de se soumettre.**

Saint Thomas distingue deux sortes d'obéissance ; l'une qu'il appelle *générale*, et l'autre *spéciale*. Ce saint docteur entend par obéissance *générale* celle qui se rencontre dans l'accomplis-

sement d'un précepte quelconque, naturel, divin ou humain, quel que puisse être le motif pour lequel on l'accomplit; l'obéissance entendue dans ce sens est commune à tout acte par lequel on se soumet à la volonté des Supérieurs: dès lors qu'on accomplit une loi quelle qu'elle soit, que l'on fait une chose commandée quelle que puisse être l'autorité qui la commande, que l'on pratique un acte de vertu lorsque cet acte est obligatoire, il y a en ce sens acte d'obéissance. L'obéissance *spéciale* consiste dans l'accomplissement du précepte par le motif propre de l'obéissance, c'est-à-dire parce que le commandement oblige, et que la justice nous impose l'obligation de nous soumettre au commandement du Supérieur. C'est de cette sorte d'obéissance seule qu'il s'agit ici : mais, avant d'entrer plus avant dans sa définition, il est utile d'indiquer les différentes sortes de commandements qui peuvent être faits par le Supérieur, et la force obligatoire qui doit leur être attribuée; nous comprendrons mieux par là les différentes espèces d'obéissance.

Les Supérieurs réunissant ordinairement dans leur personne plusieurs sortes d'autorité, et pouvant user d'une partie de cette autorité sans se servir de l'autre, peuvent par conséquent faire à leurs inférieurs des commandements qui diffèrent entre eux, soit par leur nature, soit par le degré d'obligation qu'ils imposent. Ils peuvent, par exemple, commander en vertu du pouvoir de juridiction lorsqu'ils en sont revêtus; ils peuvent commander aussi en vertu du pouvoir de domi-

nation, et dans ces deux cas c'est une obligation *de justice* pour l'inférieur de leur obéir; ils peuvent commander, lorsqu'ils sont Supérieurs en titre, en vertu du vœu d'obéissance émis par l'inférieur, et dans ce cas c'est pour lui une obligation de *Religion* de se soumettre. A moins qu'ils ne le déclarent clairement, ils ne sont pas censés user tout à la fois de ces différentes sortes de pouvoirs; ce n'est pas l'usage qu'on en agisse ainsi (1). Mais quelle est l'obligation imposée par ces commandements?

1° Que l'on puisse imposer une obligation grave en commandant en vertu de la sainte obéissance, et se servant du pouvoir que le vœu assure au Supérieur, c'est ce qui est évident; c'est même ce qui a lieu ordinairement quand de pareils préceptes sont intimés aux inférieurs, car c'est une preuve que le Supérieur veut obliger, autant qu'il est en son pouvoir de le faire, c'est-à-dire sous peine de péché mortel; nous supposons que la matière, étant grave en elle-même, ou dans ses circonstances, justifie une pareille obligation; car il ne conviendrait pas de faire intervenir de semblables commandements, lorsqu'il s'agit d'une chose de peu d'importance; on pourra donc juger que le commandement oblige sous peine de péché mortel : 1° lorsque le Supérieur se sert de cette formule, *en vertu de la sainte obéissance,* ou d'une formule équivalente; 2° lorsqu'il manifeste d'une manière quelconque, mais suffisamment claire, l'intention d'obliger en vertu du vœu, et que la matière est considérable;

(1) Suar., l. X., c. VI, n. 3.

3° lorsqu'il ajoute à son commandement la sanction d'une peine grave, comme l'excommunication, par exemple, à moins qu'il n'y eût de sa part un abus manifeste de pouvoir.

2° Que l'on puisse aussi imposer une obligation grave en vertu du pouvoir de juridiction et de celui de domination, c'est ce qui ne peut être nié. En effet, si ce pouvoir est quelque chose de réel, il suppose dans l'inférieur une obligation correspondante de soumission; elle est fondée sur l'engagement tacite pris dans la Profession de reconnaître pour Supérieurs ceux qui exercent ce pouvoir dans l'Ordre où l'on entre; si le maître peut commander à ses serviteurs, si le père peut imposer des obligations graves à ses enfants, le Supérieur religieux ne doit-il pas jouir du même droit à l'égard de ses inférieurs (1)? Ce pouvoir, distinct de celui qui naît du vœu, ne s'exerce pas par un commandement où l'on fasse intervenir l'obligation de *Religion:* il suffit, pour créer une vraie obligation d'obéir, de manifester la volonté d'obliger (2). C'est l'autorité paternelle qui fait valoir ses droits, l'enfant est tenu de se soumettre; mais quand y aura-t-il obligation grave? Nous répondons : quand il y aura l'intention manifestée d'obliger sous peine de péché mortel, et que la matière comportera une pareille obligation. Ainsi, un Supérieur défend à un Religieux, son inférieur, de sortir de la maison sans permission, d'écrire des lettres ou d'en recevoir

(1) Sanch., l. VI., Mor., c. IV, n. 72.

(2) V. De Lugo, *de Pœnit.* disput. 20, sect. IV, n. 48. — Suarez, tr. VII, X, l. IV, n. 11.

sans les lui communiquer ; il lui enjoint de se rendre dans telle maison de l'Ordre, de remplir tel office ; il lui confie tel ministère, le charge de telle œuvre, de donner une mission, par exemple, de soigner des malades, d'entendre les confessions, etc., etc., ou lui défend telle autre chose ; il peut, dans ces circonstances graves de leur nature, imposer l'obligation d'obéir, sous peine de péché mortel, sans avoir recours au précepte fait en vertu de la sainte obéissance (1).

Et non seulement le Supérieur, jouissant du pouvoir de juridiction, peut agir de la sorte, mais tout Supérieur qui participe au pouvoir de domination, alors même qu'il ne pourrait pas commander en vertu du vœu, pourvu néanmoins qu'il reste dans les limites de l'autorité qui lui est confiée, et qu'il s'agisse d'une chose importante (2).

3° Outre ces différentes sortes d'autorité qui se rencontrent dans le Supérieur, et les différentes sortes de commandement qui leur correspondent, on peut considérer encore en lui une sorte d'autorité improprement dite, celle qui résulte de son titre même et de sa qualité de Supérieur ; indépendamment du pouvoir qui est attaché à sa charge, une certaine dignité, une espèce de supériorité morale est l'apanage nécessaire et inséparable de ce titre ; le Supérieur la conserve alors même qu'il n'agit pas proprement comme Supérieur, mais comme père, comme ami, comme conseiller. Son

(1) Less., l. II, c. XLI, n. 73.
(2) Sanch., l. VI, Mor., c. IV, n. 72.

commandement, dans ce cas, n'est pas obligatoire, il est vrai : c'est une prière, une invitation, un conseil ; mais c'est le conseil, l'invitation d'un Supérieur, et c'est encore une espèce de commandement, en prenant ce mot dans un sens large. (Suarez, t. IV, l. IV, c. XIV.)

Nous avons employé dans ce paragraphe le mot de *commandement ;* mais cette expression n'est parfaitement exacte que lorsque le Supérieur en donnant un ordre a réellement la volonté d'obliger son inférieur à l'accomplir. Or il arrive fréquemment que le Supérieur n'a pas cette intention et que c'est plutôt un désir qu'il exprime qu'un commandement qu'il donne. Il peut arriver aussi très souvent que, tout en voulant être obéi, il n'a pas néanmoins l'intention d'obliger son inférieur sous peine de péché grave. En général, pour qu'il y ait obligation, il faut qu'elle soit manifestée d'une manière claire et certaine par les termes mêmes du commandement.

ART. II. — De l'objet du commandement ou de la matière de l'obéissance.

S'il s'agissait ici de *l'obéissance générale*, nous dirions que tous les commandements de Dieu et de l'Eglise, les décrets des Souverains-Pontifes, les lois ecclésiastiques et civiles, toutes les lois divines et humaines en un mot, sont la matière de cette sorte d'obéissance. Partout où s'étend l'autorité qui

ordonne doit se trouver l'obéissance qui se soumet, et ces actes de soumission, quels qu'ils soient, appartiennent à l'obéissance générale entendue dans le sens de saint Thomas.

Mais nous ne nous occupons ici que de l'obéissance *spéciale* et proprement dite. Demander quelle est la matière de cette obéissance, c'est donc demander ce que les Supérieurs peuvent commander en vertu du pouvoir de *juridiction*, ou de celui de domination dont ils jouissent. La volonté des Supérieurs se manifeste, ou par des ordres personnels et des commandements faits aux individus, ou par des lois et des Règles qui s'adressent au corps entier et obligent par conséquent tous les membres. Examinons chacune de ces deux choses.

§ I. — MATIÈRE DU COMMANDEMENT

1° Le pouvoir des Supérieurs s'étend plus ou moins loin, suivant que la juridiction et l'autorité qu'ils ont sur les Religieux sont plus ou moins étendues. Il est toujours limité par les Règles. Ainsi, quelque absolue que soit l'autorité dont le Souverain-Pontife jouit sur tous les Ordres religieux, il ne peut, en vertu du *pouvoir de domination,* rien ordonner qui soit *au-dessus* de la Règle, ou *contraire* à l'Institut. Il n'a, sous ce rapport, que l'autorité qui convient aux Supérieurs mêmes de l'Ordre. En effet on ne s'est engagé, en faisant profession, qu'à l'observation de la Règle, et l'on ne s'est soumis aux Supérieurs qu'autant qu'ils en sont les interprètes,

et ne sortent pas, dans ce qu'ils exigent, des limites imposées par la nature de l'Institut. (Suarez, III, l. X, c. VIII, n. 11.)

2° Les Supérieurs ont plus ou moins de latitude en cette matière, suivant que les Règles elles-mêmes en laissent davantage, et que l'Ordre, se proposant une fin plus universelle, embrasse un plus grand nombre de moyens pour y parvenir. Si leur pouvoir en ces cas ne dérive pas du *vœu*, il est cependant affermi, consacré et irrévocablement assuré par le vœu d'obéissance.

3° L'une des premières obligations qui naissent pour l'inférieur du pouvoir de domination, c'est de ne pas se soustraire à l'autorité de ses Supérieurs, et de rester dans la dépendance à leur égard; leur autorité, en effet, serait illusoire, si l'inférieur, en quittant la maison et se dérobant à leur vigilance, les mettait dans l'impossibilité de lui rien commander. L'obligation d'obéir renferme nécessairement celle de ne pas éluder le commandement; et l'Ordre, pour avoir droit sur les actions de ses membres, doit avant tout avoir droit sur leurs personnes (1).

On peut demander ici : 1° si le Religieux est tenu, sous peine de péché mortel, d'accepter les charges et les emplois qui lui sont confiés? Quoique plusieurs auteurs aient enseigné que la justice lui fait alors un devoir de s'en acquitter et que cette obligation est grave, Suarez (2) et d'autres théologiens enseignent qu'il n'y a de péché contre la justice que

(1) Suarez, IV, tr. VIII, c. I, I XI, 9.
(2) Id., ibid.

lorsque les Supérieurs feraient intervenir le vœu et commanderaient en vertu de la sainte obéissance. Il nous semble cependant que, cette matière étant grave de sa nature, il pourrait se faire que l'on péchât mortellement en ne se soumettant pas, lors même que les Supérieurs ne commanderaient qu'en vertu du pouvoir de domination, comme un père commande à ses enfants, et sans faire intervenir le vœu ; dans ce cas, ce serait une faute contre la vertu d'obéissance et non contre le vœu ; nous supposons toujours qu'il s'agit d'une chose importante et que le Supérieur manifeste la volonté d'obliger.

2° Le Religieux que ses Supérieurs appliquent à l'étude est-il obligé de s'y adonner sérieusement, sous peine de péché mortel ? Saint Antonin et d'autres théologiens condamnent de péché mortel les écoliers qui, élevés aux dépens d'autrui ou des revenus de l'Eglise, apporteraient une négligence notable à leurs études ; appuyés sur ce sentiment, plusieurs auteurs graves regardent comme coupable de péché mortel, le Religieux dont la négligence serait *très considérable ;* en effet, *a*) il se rend plus ou moins incapable de remplir dignement les ministères qu'on lui confiera et qui ont pour objet le salut des âmes ; *b*) il occupe la place d'un autre qui serait plus fidèle et qui travaillerait mieux, et porte ainsi un préjudice réel à la religion ; *c*) il abuse de la facilité que lui laissent ses Supérieurs qui, s'ils étaient instruits de sa conduite, l'appliqueraient à autre chose ; *d*) le Religieux étudiant est entretenu aux frais de l'Ordre, et

dépense les biens de la religion ; donc sa condition est la même sous ce rapport que celle de l'écolier que saint Antonin, avec plusieurs autres auteurs, regarde comme coupable de péché grave pour sa négligence. Pellizarius (1) observe qu'on ne doit pas condamner facilement le Religieux de péché mortel, à moins que sa négligence ne soit très considérable. Bannez, qu'il cite, enseigne que les Ordres mendiants sont obligés, sous peine de péché, d'apporter un soin particulier à ce que leurs Religieux s'exercent dans les sciences, dans le ministère de la prédication et de la confession ; parce que, dit-il, la fin de ces Ordres est le salut des âmes. C'est pourquoi (ce sont ses paroles) les Supérieurs, en vertu de leur charge, sont tenus d'employer les moyens nécessaires pour cela, et les inférieurs, en vertu de leur profession, sont obligés, sous peine de péché mortel, d'acquérir autant qu'il est en leur pouvoir la science dont ils ont besoin pour remplir convenablement les ministères propres à leur vocation, et par conséquent ils sont spécialement obligés de se livrer à l'étude des lettres, puisque c'est une disposition essentielle (2).

3° Les Religieux sont-ils obligés, sous peine de péché grave, de dire les messes et de réciter les prières prescrites par les Supérieurs pour les amis et bienfaiteurs, vivants ou morts ?

Si l'Ordre était tenu par justice à ces suffrages, comme il peut arriver lorsqu'il intervient un pacte

(1) Tr. III, c. VI, 51.
(2) 2ª 2æ, q. XXXIII, a. 3, d. 3.

entre les bienfaiteurs et l'Ordre, et que celui-ci a reçu, par exemple, une aumône avec la charge imposée et acceptée de dire tant de messes, etc., il y aurait péché grave à ne pas acquitter celles qui sont prescrites par les Supérieurs, puisque l'on violerait la justice dans une matière importante. Si la religion ne s'engage qu'à titre de reconnaissance, il n'y aurait pas de péché grave à les omettre, puisqu'alors il n'y a pas d'obligation rigoureuse, et que la Règle par elle-même n'oblige pas sous peine de péché. Nous croyons cependant que les bienfaiteurs étant induits ordinairement à faire des aumônes par l'espérance des prières que l'Ordre leur accordera, et l'Ordre, dans le cas dont nous parlons, ne rejetant que l'obligation stricte et onéreuse de justice dans la crainte de gêner ses membres et de les exposer au péché, l'intention de l'Ordre est que ces prières soient faites, et que les liens de gratitude aient assez de force pour obtenir ce qu'on n'exige pas à titre de rigoureuse justice : c'est l'espérance fondée des donateurs ; elle ne doit pas être trompée.

Quant aux suffrages prescrits pour les membres de l'Ordre, il y a devoir de charité, de reconnaissance et presque de justice à s'en acquitter.

§ II. — OBLIGATION D'OBSERVER LES RÈGLES ET LES ORDINATIONS DES SUPÉRIEURS

Le Religieux, par sa Profession et la donation qu'il fait de sa personne à l'Ordre dans lequel il

fait ses vœux, reconnaît les Supérieurs de cet Ordre comme ses Supérieurs ; il accepte les lois en vigueur dans le corps dont il devient membre, et s'engage au moins tacitement à les observer ; le bien général le demande, l'Ordre est censé l'exiger comme une condition de l'admission du sujet, et celui-ci est censé le promettre, indépendamment du vœu d'obéissance et des commandements des Supérieurs : il y a donc pour le Religieux une sorte d'obligation qui naît de cet engagement tacite d'observer les Règles ; c'est une conséquence du pouvoir de domination acquis à l'Ordre par la Profession, car les Règles sont la première expression de la volonté de l'Ordre, et déterminent l'exercice de l'autorité qui lui est assurée irrévocablement par les vœux du Religieux.

Parmi ces Règles cependant, il en est peu qui obligent de leur nature sous peine de péché, surtout si on fait abstraction de celles qui, déterminant la matière des vœux, ne tirent leur obligation que de ces vœux eux-mêmes. L'engagement tacite de les observer est donc proportionné à la nature même de ces Règles, dont les unes peuvent obliger sous peine de péché grave, les autres sous peine de péché véniel, et dont le plus grand nombre n'impose aucune obligation de conscience. Dans ce dernier cas, il y a convenance à s'y soumettre, mais il n'y a pas devoir strict et rigoureux.

Non seulement les Règles sont elles-mêmes matière d'obéissance dans le sens que nous venons d'indiquer, mais de plus elles déterminent l'étendue et les limites de ce que les Supérieurs peuvent exiger de leurs inférieurs, en vertu du pouvoir de

domination. Rien *au-dessus,* rien *au-dessous* de la Règle, rien qui soit *contraire* à la Règle, ainsi que nous le dirons tout à l'heure à propos du vœu.

Une observation néanmoins doit trouver place ici. Si nous considérons le Souverain-Pontife comme possédant la *plénitude de la juridiction de* l'Eglise, quoiqu'il ne puisse pas en général imposer aux fidèles des choses qui ne sont que de conseil, il peut cependant, s'il le juge utile au bien de l'Eglise ou de l'Etat Religieux, prescrire à un Ordre de nouvelles observances, en ce qui regarde les exercices de piété, le gouvernement de l'Ordre, les ministères qu'il remplit, la discipline religieuse, etc.. lors même que ces observances ne seraient pas en usage et paraîtraient contraires à son esprit. Maître d'approuver ou non l'Ordre religieux, il peut lui retirer son approbation ; et s'il le croyait nécessaire, l'abolir ; il peut donc mettre à son existence des conditions nouvelles. Evidemment il ne pourrait agir ainsi que pour des raisons très graves — Pour l'Ordre, il vaut encore mieux subir un changement que de cesser d'être, et si le Souverain-Pontife usait de ce pouvoir, il faudrait se soumettre.

Art. III. — **De quelle manière on doit obéir.**

Outre l'obéissance soit *générale* soit *spéciale,* saint Thomas (1) distingue encore l'obéissance *né-*

(1) 2ª 2æ, q. civ, a. 5.

cessaire, l'obéissance *parfaite* et l'obéissance *indiscrète*. L'obéissance *nécessaire* est celle par laquelle on se soumet à tout commandement juste d'un Supérieur légitime; l'obéissance *parfaite* est celle qui se porte à toutes les choses honnêtes et utiles, lors même qu'elles ne sont pas rigoureusement commandées sous peine de péché, et qu'on n'a reçu qu'une invitation ou un conseil; l'obéissance *indiscrète* est celle qui s'étendrait aux choses même illicites, et se porterait à l'accomplissement d'un commandement injuste et reconnu pour tel.

Si nous considérons cette vertu sous le rapport des motifs avec lesquels on agit, nous pouvons distinguer encore plusieurs sortes d'obéissance, suivant que l'on se porte à obéir par obligation de justice, ou de Religion, ou seulement par charité et désir de plaire à Dieu, etc.

Parlons d'abord de l'obéissance proprement dite.

On peut définir la vertu d'obéissance une qualité ou une disposition de l'âme qui l'incline à obéir au commandement du Supérieur. Pour comprendre mieux cette définition, observons que l'obéissance, comme toute autre vertu, renferme deux éléments constitutifs: 1° l'objet ou la matière sur laquelle elle s'exerce; 2° le motif par lequel elle se porte à cet objet. La matière propre de l'obéissance, c'est le commandement *du Supérieur;* sous ce nom sont compris tous ceux qui ont autorité sur nous dans quelque ordre que ce soit; par le mot de *commandement*, nous entendons tout ordre juste donné par le Supérieur avec l'intention manifestée d'obliger. Il faut que l'ordre soit *juste*, car le commandement,

comme la loi, ne serait pas obligatoire, s'il n'était pas juste, n'y ayant pas de véritable autorité pour l'injustice et point de loi humaine qui puisse prévaloir contre la loi de Dieu; il faut que l'ordre vienne du *Supérieur,* sans cela il serait sans force, puisque la personne qui le donnerait n'aurait aucune autorité, et par conséquent il n'y aurait aucune obligation de justice de s'y soumettre pour l'inférieur qui, ne reconnaissant pas cette autorité, ne reconnaîtrait pas non plus sa dépendance.

Si nous entrons maintenant dans l'analyse de l'acte d'obéissance, nous trouvons, d'après la doctrine de saint Thomas, que trois choses doivent se rencontrer dans l'accomplissement formel d'une loi ou d'un précepte (1) : 1° l'exécution matérielle du commandement; 2° la volonté de se soumettre; 3° le jugement de l'entendement qui approuve et justifie l'une et l'autre. Tels sont les trois éléments constitutifs de l'acte d'obéissance proprement dit: il faut néanmoins distinguer ici ce qui est nécessaire à la substance de l'obéissance, de ce qui n'intéresse que sa perfection (2). La première chose nécessaire est 1° l'exécution matérielle de la chose commandée; il est évident que cela appartient à la substance même de l'obéissance, puisque c'est par là que le précepte est vraiment accompli. 2° Non seulement il faut accomplir l'action commandée, mais il faut l'accomplir comme commandée: ainsi, faire sans le savoir la volonté du Supérieur

(1) 1ª 2æ, q. c, a. 9.
(2) Suar., IV, liv. IV, c. xiii, 16.

n'est pas un acte d'obéissance; il n'y a pas soumission réelle de la volonté de l'inférieur à celle du Supérieur; si ces deux volontés se rencontrent par rapport au même acte, c'est par hasard et sans dépendance de l'une à l'égard de l'autre; l'inférieur accomplit l'action, mais ne l'accomplit pas *comme commandée.* Il faut cependant ici distinguer avec soin deux sens différents dans lesquels on peut atteindre l'action comme commandée. En effet, on peut faire une action *que l'on sait être commandée,* on peut s'en acquitter *parce qu'elle est commandée;* dans le premier cas, le commandement est simplement l'objet matériel de l'obéissance; dans le second cas, le commandement est de plus la raison et le motif de l'obéissance. Or, la première de ces deux choses suffit pour ne pas pécher contre la vertu d'obéissance, et satisfaire rigoureusement au précepte, le Supérieur commandant seulement de faire l'action, et n'ordonnant pas de la faire par tel ou tel motif. La seconde chose est nécessaire pour qu'il y ait un acte propre et spécial de la vertu d'obéissance, car tout acte de vertu doit s'exercer par le motif qui lui est propre; donc, pour qu'il y ait obéissance, il faut que l'on agisse par le motif spécial de cette vertu, c'est-à-dire que l'on obéisse *parce que la chose est commandée,* ou parce qu'il est juste d'obéir (1). 3° Quant à l'obéissance de jugement, il faut remarquer aussi qu'on peut envisager l'action commandée comme bonne en elle-même, et juger le commandement raisonnable, ou

(1) Suar., IV, liv. IV, c. XIV, 2, 3.

considérer seulement l'action comme bonne par rapport à soi, et le commandement obligatoire, quel qu'il puisse être en lui-même ; il suffit, pour la perfection de l'obéissance, de porter ce dernier jugement et de se dire, sans examiner la chose en elle-même, ni scruter les motifs que peut avoir le Supérieur : *il m'est avantageux d'obéir* (1).

D'après ce que nous venons de dire, il est facile de comprendre la différence qui existe entre l'obéissance proprement dite, et toutes les autres espèces que nous avons indiquées plus haut. En effet, l'obéissance *générale* dont parle le Docteur Angélique n'est qu'une obéissance matérielle sur laquelle n'influe aucunement le motif propre de cette vertu, et qui n'a ni la nature, ni le mérite spécial de l'obéissance. L'obéissance que saint Thomas appelle *parfaite*, et qui consiste à se rendre à la simple invitation ou aux désirs du Supérieur sans commandement formel, ne renferme ni la matière propre de l'obéissance, c'est-à-dire le commandement, ni le motif spécial de la vertu, qui est la justice de la soumission. La volonté n'attend pas, pour se soumettre, qu'il y ait une obligation rigoureuse, il lui suffit qu'il y ait convenance ; et par un effet de la plénitude de la charité, elle se porte volontiers à tout ce qui lui est indiqué comme bon et convenable ; quoique ce ne soit pas un acte d'obéissance dans la rigueur des termes, on peut cependant lui en attribuer en quelque sorte la nature et le mérite en deux circonstances : 1° lorsqu'en accomplissant

(1) Suar., IV, liv. IV, c. XIV, 2, 3.

les désirs du Supérieur, on se propose d'acquérir par là une obéissance plus parfaite, et de se disposer ainsi à se soumettre plus facilement lorsque les Supérieurs commanderont sous peine de péché ; 2° cet acte revêt encore la forme et le mérite de l'obéissance, lorsque l'inférieur, pénétré de respect pour le Supérieur, et persuadé qu'il est toujours convenable que le membre se conforme au chef, lors même que celui-ci n'impose pas sa volonté, reçoit ses désirs comme des ordres : cela vient de ce que l'inférieur découvre dans une simple invitation comme un reflet de la dignité du Supérieur et un écho de son autorité. Ce sentiment si raisonnable est fondé sur la foi et découle de la plénitude même de la vertu d'obéissance, à laquelle par conséquent il est censé appartenir (1).

Dans tous les cas, ces actes, pour ne tomber pas sous le précepte, et n'être pas matière de l'obéissance proprement dite, n'en seront pas moins méritoires aux yeux de Dieu ; ils supposent même dans l'âme une disposition très parfaite sous ce rapport, puisqu'on n'a pas besoin de la pensée de l'obligation et de la crainte du péché pour se déterminer, et qu'on trouve assez de force dans l'amour dont on est animé.

Quant à l'obéissance, qu'avec saint Thomas nous appelons *indiscrète,* et qui consiste à obéir en des choses injustes ou mauvaises, il n'est pas difficile de comprendre que ce n'est pas un acte de la vertu d'obéissance, cette vertu exigeant, comme nous

(1) V. Suar., liv. IV, c. XIV, 15, 16.

l'avons dit, que le commandement soit juste. L'obéissance *spéciale* ou *nécessaire*, car c'est une même chose dans la pensée de saint Thomas, ou, si l'on veut, la vertu propre d'obéissance diffère des autres par sa matière qui est une action *commandée*, et par son motif qui est la *justice de la* soumission ou l'obligation stricte d'obéir ; ce sont là les conditions essentielles de son existence, nous l'avons suffisamment expliqué.

CHAPITRE IV

DE LA PERFECTION DE L'OBÉISSANCE

L'obéissance peut être plus ou moins parfaite, soit sous le rapport de la *matière,* ou de l'étendue objective que l'on donne à son obéissance, soit sous le rapport de la *manière* dont on obéit et de la soumission plus ou moins parfaite de la volonté et du jugement, soit sous le rapport du *motif* plus ou moins excellent pour lequel on se soumet.

1° Sous le rapport de la *matière,* tout ce qui n'est que de conseil et ne tombe pas sous le commandement du Supérieur, ainsi que les Règles qui n'obligent pas sous peine de péché, sont l'objet de l'obéissance parfaite. (Suar., IX, liv. IV, c. XIII.)

2° Sous le rapport de la *manière* dont on obéit. il est beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'àl a perfection de l'obéissance. Il est vrai que, pour qu'il y ait un acte de vertu, il ne suffit pas d'exécuter la chose commandée, il faut que l'inférieur soumette encore sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement du Supérieur ; mais on peut distinguer des degrés de perfection bien différents dans l'exécution de l'ordre reçu, comme dans la soumission de sa volonté et de son jugement. Ainsi, 1° *quant à l'exécution,* elle sera d'autant plus parfaite, qu'elle s'étendra plus loin et embrassera non seulement

les ordres, mais les désirs mêmes du Supérieur, obéissant au moindre signe de sa volonté, sans attendre un commandement exprès, comme s'exprime saint Ignace (1). L'obéissance est d'autant plus parfaite, dit saint Thomas, qu'elle prévient l'ordre du Supérieur, après avoir connu toutefois sa volonté (2). Le véritable obéissant, dit saint Bonaventure (3), ne fait attention qu'à une chose, à savoir quelle est la volonté du Supérieur.

2° L'exécution sera d'autant plus parfaite qu'elle sera plus prompte. On ne doit pas même, dit saint Ignace (4), achever de former la lettre commencée. Cassien (5) témoigne que telle était la pratique des anciens moines. Le Religieux, dit saint Basile (6), ne doit pas avoir un seul instant le domaine de sa personne et de ses actions : *Potestatem sui ipsius ne ad punctum quidem temporis habere monachus debet.* Il le compare à l'instrument qui, dans la main de l'ouvrier, n'a de mouvement que celui qu'il reçoit, et s'arrête ou se meut suivant que l'impulsion cesse ou continue.

3° L'exécution, pour être parfaite, doit encore être entière, c'est-à-dire embrasser le commandement dans toute son étendue.

4° Elle doit être forte et généreuse, et ne pas se laisser arrêter par les obstacles et les difficultés.

5° Elle doit être constante, c'est-à-dire que l'on

(1) Const. P. VI, c. I.
(2) 2ª 2æ, q. CIV, a. 2.
(3) De Profect. Relig. I. II, c. XLI.
(4) Const. P. VI, c. I.
(5) L. de Inst., c. XII.
(6) Const. monast., c. XXVIII.

doit persévérer dans l'obéissance aussi longtemps que le Supérieur persévère dans sa volonté et que son commandement dure.

6° Enfin l'obéissance d'exécution, pour être parfaite, doit exclure tout murmure et toute excuse. *sine excusationibus et obmurmurationibus obedient*, dit saint Ignace, et cela quand même le Supérieur commanderait des choses difficiles et pénibles à la nature (1).

2. *L'obéissance de la volonté* sera d'autant plus parfaite, que celle de l'inférieur sera plus conforme à celle du Supérieur, et qu'il y aura un accord plus entier entre l'un et l'autre, en sorte que l'inférieur ne veuille que ce que le Supérieur veut, et ne rejette que ce qu'il rejette. C'est pourquoi : 1° obéir formellement pour accomplir la volonté du Supérieur, et mieux encore celle de Dieu qu'il représente ; 2° obéir sans répugnance volontaire et sans opposition consentie au commandement ; 3° obéir avec amour pour les choses commandées et pour celui qui les ordonne ; 4° obéir avec joie spirituelle ; 5° obéir avec humilité ; 6° obéir avec force et constance, telles sont les qualités de la soumission parfaite de la volonté.

En effet, celui qui veut faire la volonté de Dieu en obéissant, agit par un motif plus fort, plus universel, plus élevé, dans lequel il trouve la raison d'une soumission entière et sans réserve. Celui qui obéit sans répugnance prouve bien par là que sa volonté se porte tout entière et de toutes ses forces

(1) Suar., IV, liv. IV, c. XIII.

à ce qui est ordonné. Nous parlons ici d'une répugnance volontaire, car celle qui ne l'est pas, lorsqu'on ne l'écoute point, ne fait qu'augmenter le mérite au lieu de le diminuer ; et si cette répugnance peut venir quelquefois de ce que la volonté n'est pas pleine et entière, il peut se faire aussi qu'elle ait pour principe une crainte naturelle, raisonnable et bien réglée, et dans ce cas elle ne renferme aucune imperfection et n'empêche pas l'obéissance d'être parfaite. La répugnance que Notre-Seigneur éprouva au jardin des Olives, et qui lui fit demander que le calice de sa Passion passât loin de lui, peut servir d'exemple. Celui qui se porte avec amour à la chose commandée, obéit avec une volonté plus parfaite et plus entière, pourvu que cet amour ne soit pas naturel (ce qui diminuerait le mérite au lieu de l'augmenter), mais que l'on aime la chose commandée parce qu'elle est commandée : il faut pratiquer cet amour surtout à l'égard des choses qui d'elles-mêmes nous seraient pénibles et fâcheuses, car pour celles qui nous plaisent et flattent nos sens, il faut plutôt réprimer cet amour ou le surnaturaliser. Il ne faut pas confondre néanmoins l'inclination ou l'affection qui accompagne l'obéissance, avec celle qui en serait le motif. L'affection qui accompagne l'action, sans en être la cause déterminante, ne lui ôte pas le mérite qu'elle peut tirer du motif qu'on se propose, et ne l'empêche pas d'être parfaite quand on s'y porte pour plaire à Dieu : il y a toutefois moins de danger de perdre le mérite de nos actions, quand celles qui nous sont commandées sont contraires à nos incli-

nations (1). Ajoutons à cela que l'affection surnaturelle et sincère que l'on a pour son Supérieur perfectionne l'obéissance en la rendant plus facile et plus douce. Respectez votre Supérieur comme votre maître, dit saint Jérôme ; aimez-le comme votre père. *Præpositum monasterii timeas ut Dominum, diligas ut patrem.*

Quant à la joie spirituelle, à l'humilité, à la force et à la constance, il n'est personne qui ne comprenne combien elles rendent l'obéissance plus facile, plus solide et plus parfaite.

3. Il nous reste à parler de la perfection de *l'obéissance de jugement ;* mais avant d'indiquer les qualités qui la distinguent, il est utile d'insister sur la nécessité de cette sorte d'obéissance, et pour cela il faut remonter jusqu'à la nature de nos actes et de nos facultés, et déterminer la fin et le but de l'obéissance.

1° Nous supposons d'abord comme une chose évidente et reconnue de tous, que notre volonté ne marche qu'à la suite de notre intelligence qui l'éclaire et la dirige dans la recherche du bien. De là vient que non seulement nous ne pouvons vouloir ce que nous ne connaissons pas, que nous n'aimons que ce que l'entendement nous montre digne de notre amour, mais encore que nous aimons un objet d'autant plus que nous découvrons en lui plus de motifs de l'aimer, et que notre volonté s'y attache d'autant plus fortement que nous voyons plus de raisons de nous y attacher, et moins de

(1) Suar., IV, liv. IV, c. XIV, 18, 19, 21.

sujets de nous en éloigner. Appliquant ce principe à l'obéissance, voici comme nous raisonnons : plus l'action qui nous est commandée nous paraîtra bonne, utile, honnête et raisonnable, plus la volonté se portera avec ardeur à obéir au commandement; et au contraire, plus l'action commandée nous sera présentée sous un jour défavorable, plus aussi la volonté aura de peine à se soumettre ; or l'obéissance de jugement dont il est ici question consiste précisément à approuver intérieurement le commandement, à prononcer que l'action commandée est juste, utile, raisonnable, et à rejeter toute pensée contraire qui viendrait nous rendre suspect l'ordre du Supérieur ; donc cette obéissance de jugement est souverainement utile pour que la volonté s'attache d'une manière ferme et inébranlable à l'objet qui lui est proposé, c'est-à-dire pour produire une véritable obéissance (1).

2° Non seulement la soumission du jugement est nécessaire pour l'obéissance de volonté, mais elle est encore nécessaire pour lui assurer les qualités qu'elle doit avoir et que nous venons d'énumérer. En effet, si le jugement de l'inférieur n'est pas conforme avec celui du Supérieur, on éprouvera de la répugnance à se soumettre, car la volonté ne peut se porter sans peine à ce que le jugement désapprouve ; on n'obéira qu'avec lenteur, tristesse, faiblesse; on n'aura ni force ni constance dans l'entreprise des choses difficiles, et l'obéissance perdra en partie sa valeur et son mérite (2).

(1) S. Ignace, *Lett. sur l'obéissance*.
(2) Suar., ib., c. xv.

3° De plus, quelle est la nature et la fin de l'obéissance? n'est-ce pas de diriger l'homme et de sanctifier toutes ses actions et ses facultés, en les subordonnant à un principe plus excellent dans lequel il puisse trouver une garantie de la rectitude de ses actes et la consécration de ses facultés? De même donc que nous cherchons dans la volonté de Dieu, toujours juste et toujours sainte, une règle infaillible pour notre volonté viciée par la faiblesse, l'inconstance et la corruption qui lui sont naturelles, ainsi devons-nous chercher dans la souveraine science et vérité de Dieu un appui pour notre intelligence que les ténèbres de l'ignorance environnent de toutes parts et qui est si exposée à l'erreur et aux égarements les plus déplorables : c'est-à-dire que l'obéissance du jugement est aussi nécessaire pour prévenir les écarts de notre entendement, que l'obéissance de la volonté pour nous prémunir contre les funestes effets des passions qui la captivent et des penchants qui la tyrannisent (1).

4° Qu'est-ce que l'obéissance dans la vie religieuse, sinon un sacrifice que l'homme fait de soi-même à Dieu? Ce sacrifice, pour lui être agréable, doit être complet, et il ne le serait pas, si avec la volonté on n'immolait aussi le jugement. Dieu étant le créateur, le maître et la fin dernière de toutes nos facultés, a droit à cette double immolation; nous ne pouvons nous-mêmes faire un meilleur usage de ce qu'il nous a donné, qu'en le lui offrant et le lui consacrant :

(1) Suar., IV, liv. IV, c. xv.

rien de plus glorieux pour Dieu. rien de plus juste en soi, rien de plus avantageux pour nous.

5° D'ailleurs Jésus-Christ ne nous recommande-t-il pas, à chaque page de l'Evangile, l'abnégation totale et complète de nous-mêmes? L'état de perfection qu'embrasse le Religieux ne l'engage-t-il pas plus particulièrement encore à ce renoncement absolu, à cette abnégation universelle? Or, une partie essentielle de cette abnégation consiste précisément dans l'obéissance de jugement : si cette faculté de notre âme est plus excellente, si son action plus intime intéresse plus vivement le fond de notre être, n'est-ce pas pour nous un nouveau motif de l'offrir en holocauste au Seigneur? Rien donc de plus utile, rien de plus nécessaire, pour la parfaite obéissance, que cette soumission de jugement. Mais les mêmes considérations qui nous en manifestent la nécessité, servent encore à nous indiquer les qualités qu'elle doit avoir.

Deux choses, en effet, contribuent à produire et à conserver cette parfaite soumission de jugement : 1° la connaissance des motifs qui doivent nous attacher aux ordres du Supérieur; 2° le soin de ne s'arrêter aucunement aux prétextes qui pourraient empêcher l'âme d'embrasser avec ardeur sa volonté. Deux choses, au contraire, contribuent à rendre l'obéissance difficile et imparfaite : 1° le peu d'attention que l'on apporte à envisager les motifs surnaturels sur lesquels elle s'appuie, et 2° la considération réfléchie des fausses raisons qui sont propres à discréditer à nos yeux le commandement des Supérieurs.

C'est la foi qui nous découvre les puissantes raisons que nous avons d'obéir à ceux qui nous tiennent la place de Dieu. L'obéissance de jugement doit donc être *surnaturelle et fondée sur la foi ;* mais, si elle a besoin d'être éclairée par ces motifs surnaturels, il n'est pas moins nécessaire, comme nous venons de le dire, qu'elle jette un voile sur les prétextes que la fausse sagesse du monde et la philosophie de la nature et des sens pourraient lui opposer; c'est pour cela et sous ce rapport que l'obéissance doit être *aveugle* (1). Examinons de plus près ces deux qualités.

1° L'obéissance de jugement doit être *surnaturelle et fondée sur la foi.* Quels sont, en effet, les titres du Supérieur? Il est pour nous le représentant de Dieu, il est investi de son autorité, il est chargé de nous diriger en son nom : donc, plus une foi vive et sincère nous persuadera pratiquement que la volonté du Supérieur est celle de Dieu, que c'est le Seigneur qui nous commande par sa bouche, *qui vos audit me audit,* plus nous nous habituerons à considérer l'homme comme revêtu d'un pouvoir divin, et devenu l'organe et l'instrument de Dieu à notre égard, plus aussi l'obéissance que nous rendrons à ses ordres sera facile, prompte, généreuse et constante, plus elle sera pure et méritoire.

Sans doute nous ne regardons pas pour cela le Supérieur comme une divinité, mais nous le reconnaissons pour le ministre et le représentant de Dieu; sa volonté n'est pas la volonté divine, mais

(1) Suar., IV, liv. IV, ch. xv.

elle en est l'expression, et son autorité une participation de l'autorité souveraine qui n'appartient en propre qu'à Dieu : ce n'est pas à l'homme que le Religieux offre ses vœux, mais c'est l'homme qui, dépositaire des droits de Dieu, est chargé d'en exiger l'accomplissement. Si donc il est vrai que l'on doit infiniment plus de respect à Dieu qu'au Supérieur, quel qu'il soit, il n'est pas moins vrai aussi que la raison d'obéir à celui-ci est la même que celle qui nous oblige d'obéir à Dieu, et sous ce rapport il y a égalité : aussi saint Bernard ose-t-il dire que Jésus-Christ ayant élevé ses ministres à une sorte d'égalité avec lui-même, s'attribue les respects qu'on leur rend, comme les mépris dont on les poursuit : *Quos sibi Deus æquare quodammodo in utraque parte dignatus est, sibimet imputat illorum et reverentiam et contemptum.* On peut, dit Suarez, expliquer cette doctrine par la comparaison du culte de latrie que l'on rend à Jésus-Christ et à l'image qui le réprésente ; c'est le Fils de Dieu qui est adoré dans son image, mais l'image participe en quelque sorte à l'adoration rendue à celui qu'elle représente (1).

Dirons-nous pour cela que le Supérieur ne peut se tromper ou qu'il est inaccessible aux passions humaines? Non, sans doute. Aussi, tous les saints qui ont traité de l'obéissance ont eu soin d'avertir qu'elle ne devait s'étendre qu'aux actions bonnes et honnêtes, et que bien loin qu'il y eût obligation d'obéir au Supérieur qui commanderait des choses

(1) Suar., liv. IV, c. xv, 14.

mauvaises, il y aurait obligation de ne pas lui obéir : le Supérieur, pour être le représentant de Dieu, ne cesse pas d'être homme, sujet à l'ignorance, à l'erreur, aux passions : et si les saints nous font un devoir, si Dieu même nous ordonne de lui obéir, ce n'est qu'autant qu'il ne nous commande rien de mauvais; dans ce cas, en effet, il ne serait plus l'interprète de Dieu et le ministre de sa volonté, et nous ne pourrions le reconnaître pour tel (1).

Mais que faire dans le doute si le commandement est juste ou non ?

Pour mieux comprendre la réponse à cette question, observons que le doute peut tomber, ou sur l'utilité de l'action commandée, ou sur sa bonté morale et intrinsèque. Dans le premier cas, 1° il ne convient pas ordinairement d'examiner si ce qu'on ordonne de faire est véritablement utile ou non. 2° Il n'est pas nécessaire, cependant, de tenir pour certain que l'ordre du Supérieur est utile pour la fin qu'il se propose, car il est homme et peut se tromper. 3° Quand la chose n'est pas évidemment nuisible ou inutile sous tous les rapports, la perfection de l'obéissance demande qu'on se laisse conduire par l'autorité du Supérieur, et que l'on conforme son jugement au sien, se confiant en ses lumières et dans l'assistance de la grâce qui lui est accordée comme supérieur. 4° On peut, sans blesser la pureté de l'obéissance, lui exposer les raisons qui combattent son sentiment, pourvu qu'on le fasse avec une intention pure et une véritable

(1) Suarez, ibid.

soumission d'esprit et de cœur. 5° Si le Supérieur, malgré les raisons qu'on lui a exposées, persiste dans sa volonté, l'inférieur doit obéir, puisqu'on ne lui commande rien de mauvais, nous le supposons ; car, quoiqu'il doute de l'utilité intrinsèque du commandement, il peut être certain qu'il lui est utile de l'accomplir. Mais pour que l'obéissance soit plus facile et plus forte, il est mieux de ne pas même examiner si la chose commandée est convenable ou non, remettre cette discussion, et, en attendant, juger que ce qui est ordonné est le plus expédient (1).

Dans le second cas, ou l'autorité du Supérieur qui commande suffit pour détruire le doute qui existait en considérant les choses en elles-mêmes, ou elle ne suffit pas. Si l'autorité du Supérieur, la réputation de science qu'il s'est acquise, la présomption qui existe en sa faveur suffit pour détruire le doute pratique, il n'y a plus de difficulté ; si cela ne suffit pas et que, tout considéré, on juge que l'on s'exposerait à pécher en obéissant, on ne peut pas agir ; il faut auparavant déposer ce doute, ce qui n'est pas impossible, car, toutes les fois qu'on n'a pas de certitude morale que l'action commandée est mauvaise, et qu'il n'y a sur ce sujet qu'un doute, quel qu'en puisse être le fondement, on peut obéir sans crainte, appuyé sur cette raison que dans le doute il faut supposer que le Supérieur a raison et que tel est le sentiment des saints qui, d'un commun accord, enseignent que l'on doit obéir en tout ce qui ne paraît pas évidemment péché (2).

(1) Suar., ib.
(2) S. Bernard, lib. de Præcepto. — S. Bonavent., in Speculo

Du reste, ajoute Suarez, quoi qu'il en soit de l'obligation d'obéir dans le doute, il est certain que c'est ce qu'il y a de plus parfait ; et toutes les fois que l'obéissance est permise, elle est aussi par là même plus parfaite ; ce qui est plus véritable encore dans les circonstances où l'on douterait, non du pouvoir du Supérieur, mais seulement de sa volonté par rapport à l'obligation, car c'est le cas de dire avec saint Bonaventure : il y a trois degrés dans l'obéissance : le premier consiste à exécuter le commandement ; le second se contente du signe même du Supérieur ; le troisième, plus parfait, se contente de connaître son désir et sa volonté. *Altus gradus obedientiæ est implere verbum prælati propter Deum, altior implere nutum, altissimus implere voluntatem* (1).

2° Venons maintenant à la seconde qualité de l'obéissance de jugement, qui est d'être *aveugle*. On n'entend pas dire par là que l'on doive obéir sans connaître préalablement ce qui est commandé et le juger honnête et licite ; mais les saints entendent par obéissance aveugle celle qui fait taire la prudence de la chair, et exclut les réflexions de la sagesse humaine ; c'est dans ce sens seulement que saint Ignace et saint Bernard l'appellent *aveugle*, saint Augustin *simple* et sans discussion. Que cette sorte d'obéissance soit une vertu, c'est ce qui ne

discipl., p. 1, c. IV. — S. Augustin., lib. XXII contra Faustum, cc. LXXIV, LXXV. — S. Ignace, 3ª p. Constit., c. I, § 23. — Humbertus Dominicanus, lib. V de Eruditione religiosorum, p. 1, c. I. — V. Suar. IV, liv. IV, c. XV, 17, 18, 24.

(1) De Gradibus virtutum, opusc.

peut être douteux, puisqu'on n'a à craindre dans le commandement rien de criminel, rien de mauvais, le doute, s'il en existait sur l'action considérée en elle-même, disparaissant devant le commandement du Supérieur, comme nous le supposons. Qu'elle soit dans l'ordre et pour ainsi dire nécessaire, c'est ce qu'il est facile de prouver par la nature de tout bon gouvernement qui exige cette sorte d'obéissance. Telle est en effet l'obéissance du serviteur à l'égard de son maître, du soldat à l'égard de son chef, de l'ouvrier à l'égard de l'architecte qui le dirige : le Supérieur, quel qu'il soit, se conduisant souvent d'après des raisons qui ne sont connues que de lui, et possédant des connaissances plus élevées, plus générales, plus étendues, doit pouvoir exiger et obtenir cette sorte d'obéissance ; sans cela il lui serait souvent impossible d'arriver à son but. Rien de plus avantageux d'ailleurs que cette concorde parfaite entre l'inférieur et le Supérieur, le disciple et le maître, le membre et son chef ; elle serait impossible sans une obéissance aveugle : enfin cette sorte d'obéissance est très utile à l'inférieur qui pratique ainsi l'humilité et l'abnégation dans le degré le plus parfait, ainsi que la confiance en Dieu et dans sa providence (1).

Quant à la comparaison que l'on établit entre la manière dont on se soumet à l'Eglise lorsqu'elle nous propose quelque vérité de foi, et celle dont on obéit au Supérieur, lorsqu'il commande quelque action, on ne prétend point par là établir une véri-

(1) Suar., ib., c. xv, 29.

table parité entre ces deux choses, mais seulement enseigner comment on peut imiter, dans l'obéissance aux Supérieurs, celle que l'on rend à l'Eglise. Car si d'un côté l'obéissance est fondée sur la vérité de l'article proposé par l'Eglise à notre foi et sur l'infaillibilité de l'autorité qui nous ordonne de croire, de l'autre elle s'appuie sur le pouvoir de commander qui appartient au Supérieur, et la vertitude pratique qui résulte pour celui qui obéit de la bonté de son action. Le Supérieur n'est pas infaillible comme le Souverain-Pontife ; mais, se trompât-il dans sa décision, l'inférieur qui se soumet ne se trompe pas en obéissant (1).

Mais que faut-il penser des exemples que nous fournit la vie des saints d'une obéissance aveugle dans des choses qui paraissent défendues par la loi naturelle à cause du danger où l'on s'exposait, comme de marcher sur les eaux, de traiter les animaux féroces comme on aurait fait d'un animal domestique, etc., etc. ? Que penser de l'ordre du Supérieur dans ces occasions et de l'obéissance de l'inférieur ? Nous répondons avec Suarez (2), que dans ces exemples le Saint-Esprit a voulu nous faire comprendre combien la simplicité de l'obéissance était agréable à Dieu, et voilà pourquoi il l'a autorisée par des miracles ; nous ne devons pas en conclure néanmoins qu'il entre dans les vues de Dieu que nous imitions ces exemples, mais seulement que nous nous efforcions d'acquérir la perfection des vertus qui ont fait agir les saints. Nous

(1) Suar., ib., 30.
(2) Suar., ib., 33.

savons, en effet, que le Saint-Esprit pousse quelquefois les justes à des actions extraordinaires et qui s'écartent de la voie commune ; c'est ce qu'il a fait dans Samson, dans sainte Apollonie, etc. De même qu'il faut, pour s'expliquer de semblables commandements dans les Supérieurs, supposer une inspiration particulière ; il faut, pour justifier une pareille obéissance dans l'inférieur, recourir à une grâce spéciale, et à une conduite extraordinaire de Dieu. Il en est autrement des cas où il n'y a aucun danger à courir ; l'action commandée fût-elle impossible, parût-elle ridicule, on peut toujours se mettre en devoir d'obéir, car le Supérieur peut toujours dans ces cas se proposer une fin bonne et de véritables avantages à retirer d'un pareil ordre, ne fût-ce que de faire pratiquer l'humilité, l'abnégation, etc.

III. L'obéissance tire sa perfection, en troisième lieu, du motif pour lequel on obéit, et ce motif peut être plus ou moins parfait : il est vrai que l'obéissance proprement dite et spéciale n'a qu'un motif qui lui est propre, la justice même de la soumission au Supérieur ; mais avec ce motif connu et agissant sur l'âme, d'autres motifs peuvent se rencontrer : le désir de se sacrifier à Dieu et de lui immoler ce qu'on a de plus cher ; le désir de faire ainsi pénitence de ses péchés, le désir d'acquérir des mérites, de plaire à Dieu, d'imiter Jésus-Christ, sont autant de motifs qui peuvent relever l'acte d'obéissance et lui communiquer plus ou moins d'excellence. Tout cela appartient, on le voit, non à la substance, mais à la perfection de cette vertu.

CHAPITRE V

DES PRÉCIEUX EFFETS DE L'OBÉISSANCE

Il nous semble nécessaire, pour faire mieux connaître, estimer et aimer l'obéissance, d'entrer dans quelques détails sur les fruits merveilleux qu'elle produit.

1° L'obéissance, nous l'avons dit, si elle est raisonnable et intelligente, doit remonter jusqu'à Dieu, source du pouvoir et seule raison suffisante de notre soumission. Sous ce rapport, l'obéissance se confond avec le service de Dieu ; or servir Dieu, c'est l'honorer comme son maître, s'avouer son serviteur, son esclave ; c'est rester dans l'*ordre,* laisser Dieu à sa place et garder la sienne, pratiquer en même temps l'*amour* parfait dû à la perfection infinie de Dieu, et l'*humilité* profonde qui est pour l'homme un *acte de justice*.

On le comprend, ces deux vertus résument pour ainsi dire tous les devoirs de la créature. Supposons un instant tous les êtres intelligents, animés de ces dispositions, rendant à Dieu l'hommage de leurs adorations et pénétrés des sentiments de cette humilité sincère, conséquence naturelle de leur condition ; il n'en faudrait pas davantage pour vérifier le souhait formulé par les anges au jour de la nais-

sance du Sauveur : *Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix aux hommes de bonne volonté.*

2° L'une des plaies les plus funestes que le péché originel ait faites à l'homme, c'est sans contredit l'ignorance. Privé de la lumière surnaturelle qui fortifiait la raison et étendait singulièrement le cercle de ses connaissances, l'homme voit chaque jour son intelligence, déjà si faible, obscurcie encore par les ténèbres que les passions amassent autour d'elle. A cette lumière incertaine et vacillante, il ne distingue qu'imparfaitement et avec peine la vérité ; et, si la meilleure volonté n'est pas à l'abri de bien des illusions, que doit-il en être de celle qui est l'esclave de ses passions et le jouet de ses désirs corrompus ?

Aussi l'une des plus grandes peines des serviteurs de Dieu ici-bas est de ne pas discerner clairement et sûrement quelle est la volonté du divin Maître, et de porter souvent dans les meilleures actions la crainte plus ou moins fondée de se rechercher eux-mêmes plutôt que la gloire de Dieu, et de faire leur propre volonté tout en se persuadant qu'ils obéissent à la volonté divine.

Le religieux échappe à ces incertitudes et dissipe tous ces doutes par l'obéissance. Pour lui, rien n'est laissé à l'arbitraire ; un fil conducteur, remis entre ses mains, le guide dans ce labyrinthe humainement inextricable. La règle est là comme un soleil illuminant sa vie, ses journées ; éclairant chacune de ses actions ; et si, quelquefois, ce soleil s'éclipsait, si l'étoile disparaissait, il a la parole de ses Supérieurs pour y suppléer.

Pratiquement et dans l'usage de sa liberté, le religieux, par l'obéissance, peut s'assurer une sorte d'infaillibilité. En effet, chacune de ses actions s'offre à lui avec le cachet divin de la volonté divine ; il est sûr de ne pas s'égarer, il est sûr de marcher dans le droit chemin qui conduit à la sainteté, à Dieu, au ciel. Qui pourrait apprécier à sa juste valeur un pareil bienfait ? combien n'est-il pas doux à l'âme qui cherche Dieu de savoir qu'elle est dans le chemin qui nous conduit à Lui !

3° Oserai-je ajouter qu'à l'*infaillibilité,* que l'obéissance assure à l'entendement, vient se joindre comme une espèce d'*impeccabilité* pour la volonté ? En effet, si le religieux trouve dans la parole de ses Supérieurs et dans sa règle la lumière certaine qui met son intelligence à l'abri de l'erreur et de l'illusion, il y trouve aussi pour sa volonté l'appui salutaire qui non seulement empêche de dévier, mais encore la sanctifie en l'unissant à une règle infaillible et la conformant à la volonté de Dieu, qui lui est manifestée par ses Supérieurs. Oh ! qu'il est consolant, qu'il est avantageux pour le religieux de pouvoir dire avec Notre-Seigneur en parlant de son Père : « Je fais constamment ce qui lui est agréable », *quæ placita sunt, ei facio semper* (Joan., VIII, 29) ; ou encore : « *Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé* (Joan., IV, 34). »

L'obéissance n'eût-elle pas d'autres avantages que ceux que nous venons d'indiquer, c'en serait assez pour nous la rendre infiniment chère et précieuse, mais ces fruits sont accompagnés de beaucoup d'autres.

4° On comprend d'abord qu'elle ne peut exister que par le *sacrifice* de ce que l'homme a de plus cher au monde : son jugement et sa volonté, qu'il fait plier constamment devant la pensée et la volonté de ses Supérieurs. Ce n'est pas sans raison qu'on l'appelle un *holocauste,* c'est-à-dire un sacrifice dans lequel l'homme ne se réserve absolument rien de lui-même et s'immole tout entier. En effet, si la *pauvreté* le dépouille des biens extérieurs, si la *chasteté* le soustrait à la tyrannie des sens et le dégage pour ainsi dire des liens de ce corps mortel, pour le faire vivre dès ici-bas d'une vie toute spirituelle et angélique, l'*obéissance* fait pénétrer le glaive de la mortification jusqu'à l'âme : elle l'atteint dans ses facultés les plus nobles, et lui fait un devoir de se renoncer pour plaire à Dieu. C'est la mort de la nature immolée à la grâce divine.

Ainsi le sacrifice est intime, il atteint les sources mêmes de notre vie naturelle ; le sacrifice est complet, il s'étend à l'homme tout entier qui ne se contente pas de donner ce qu'il a, mais donne ce qu'il est, se donne lui-même, et, après avoir offert les fruits, offre encore l'arbre.

Bien plus, ce sacrifice est pour ainsi dire *continuel.* On n'a pas toujours l'occasion de pratiquer les autres vertus, mais l'obéissance nous accompagne à chaque pas de notre vie, à chaque moment de la journée, elle ne laisse rien à l'homme et donne tout à Dieu.

5° C'est par cette vertu surtout que le *règne de Dieu* s'établit parfaitement en nous et que se réalise cette prière si souvent sur nos lèvres : « *Adveniat*

regnum tuum » (Matt., VI, 10), que votre règne arrive. Ce n'est pas, en effet, sur les créatures privées de sentiment et de raison que nous désirons voir s'établir et dominer la sainte volonté de Dieu. Elle règne en souveraine sur les êtres inanimés qui ne lui opposent aucune résistance ; mais ce qu'il lui faut, c'est la soumission des créatures libres et intelligentes, c'est l'obéissance voulue et acceptée avec amour. Car quels sont les ennemis du règne de Dieu en nous ? Ce sont nos passions, et par-dessus tout l'orgueil qui est le péché capital et la plaie la plus invétérée de la nature déchue. L'indépendance est au fond de tous nos cœurs avec l'estime de nous-même et l'amour de notre liberté ; et ce n'est qu'en s'humiliant que l'homme se soumet à l'autorité de Dieu, accepte le joug et se laisse diriger et conduire.

6° Est-il besoin de dire que là où Dieu règne, où sa volonté est maîtresse, où l'homme lui est soumis, là se trouve la *sainteté ?* Saint Bernard était si convaincu de cette vérité qu'il ne craignait pas de dire : *Faites disparaître la volonté propre, il n'y a plus d'enfer.* Car si la volonté de Dieu commande en souveraine et s'accomplit par tous, il n'y aura plus de péché, puisque le péché consiste à se révolter contre la volonté divine. Cette volonté adorable règnant sans conteste dans le cœur de tous, les passions seront domptées, les vices réprimés, les péchés prévenus et empêchés ; enfin toutes les actions de l'homme, ayant pour principe la volonté de Dieu, pour fin sa gloire, pour règle sa sagesse et sa sainteté, seront par là même saintes et glorieuses pour Dieu. De plus, comme la pratique de l'obéis-

sance s'étend à toutes nos actions, la vie du chrétien sera tout entière sanctifiée par cette vertu.

7° Qu'y a-t-il de plus excellent, de plus sublime, de plus parfait que la charité ? Rien, au jugement de saint Paul ; *avant tout,* dit-il, *ayez la charité qui est le lien de la perfection. Super omnia autem caritatem habete, quod est vinculum perfectionis.* (Col., III, 14.) *La fin du précepte,* dit-il encore, *c'est la charité* sortant d'un cœur pur. (I Tim., I, 5.)

Or qu'est-ce que l'obéissance ? C'est l'exercice le plus certain et le moins équivoque de l'amour ; c'est l'amour même dans ce qu'il a de plus solide, de plus vrai, de plus intime. Voulez-vous vous en convaincre ? Ecoutez Jésus-Christ : *Celui qui observe mes commandements,* nous dit-il, c'est-à-dire, celui qui m'obéit, qui fait ma volonté, *c'est celui-là qui m'aime.* (Joan., XIV, 21.) *Celui qui m'aime,* nous dit-il ailleurs, *gardera ma parole.* (ib., 23.) *Celui qui ne m'aime pas n'observera pas ma parole.* (ib., 24.)

Cette vérité ressort non moins rigoureusement de la définition de l'amour. En quoi consiste-t-il, sinon dans la conformité de la volonté de celui qui aime avec celle de la personne aimée ? *Eadem velle et nolle*, disait un philosophe païen, c'est ce qui constitue l'amour entre deux personnes. Or n'est-ce pas là précisément l'élément constitutif de l'obéissance qui fait de la volonté de Dieu notre volonté, et met entre Lui et nous un si parfait accord, que des deux côtés on ne veut que les mêmes choses ?

Si donc il est vrai, comme nous ne saurions en douter, qu'il n'y a rien de si excellent que la charité, que cette vertu attache à nos actions un mérite

incomparable, et que la vie la plus parfaite, la plus méritoire aux yeux de Dieu est celle qui se passe dans l'exercice de cette vertu sublime, qui ne voit le prix de l'obéissance et l'étendue de sa valeur? Qui ne comprend qu'on ne peut rien imaginer de plus élevé et de plus excellent?

8° Il ne sera plus difficile maintenant de comprendre les précieux résultats qui découlent pour l'âme religieuse de l'obéissance parfaite; elle y puise d'abord une *force incomparable. L'homme obéissant,* dit l'Esprit-Saint, *parlera de victoire : vir obediens loquetur victoriam.* (Prov., xxi, 28.)

D'où vient cette force? Qu'est-ce qui assure à l'obéissant la victoire sur ses ennemis? Il est facile de répondre à cette question. Et d'abord, n'est-ce pas pour toute âme chrétienne une immense consolation et une grande force que d'être assurée de faire la volonté de Dieu? Cette assurance est le fruit naturel de l'obéissance; mais de plus celui qui fait la volonté de Dieu est assuré de recevoir de lui la grâce dont il a besoin pour exécuter ses ordres. *Dieu le veut,* peut-il se dire; il le veut : donc j'ai sa grâce pour agir, pour faire sa volonté. Le secours surnaturel qui m'est nécessaire ne peut me manquer, puisque celui qui veut la fin doit vouloir en même temps les moyens. Nous sommes, il est vrai, faibles et impuissants par nous-mêmes, mais l'appui divin nous est promis; et ce que nous ne pourrions, réduits à nos propres ressources, tenter sans témérité, nous deviendra facile avec le secours d'en haut. Oui! tel est le fondement solide, inébranlable, de la confiance qui naît de l'obéissance! Telle est la

source du courage qu'elle inspire! La volonté de Dieu n'est-elle pas toute-puissante ? Qui lui résistera ? Et c'est cette volonté que je fais !

9° De là découle la paix dont jouit le cœur obéissant. Il est dans l'*ordre* et dans le *vrai;* il veut, il aime, il cherche ce que Dieu veut, il ne craint pas de se tromper dans le chemin qu'il suit ; il n'est point inquiet sur le résultat de ses efforts, car il a confiance en la grâce.

Le Religieux obéissant est à l'abri des fluctuations du doute et de l'incertitude ; de l'agitation et du combat que se livrent des passions contraires ; de l'inquiétude et des alarmes que suscite l'amour-propre dans une âme qui se recherche elle-même, et en qui la nature vit encore. Pour lui les désirs et les craintes viennent se perdre et s'évanouir dans la conformité de sa volonté à celle de Dieu.

10° Le monde plaint le Religieux et le regarde souvent comme une malheureuse victime du caprice et de la tyrannie de ses Supérieurs ; et cependant le Religieux que l'on croit esclave se félicite de sa liberté ; l'obéissance, au lieu de l'enchaîner, brise les liens qui le tenaient captif sous la dure servitude de la nature et des passions.

Si l'on en croit le monde l'obéissance avilit et dégrade ; l'homme qui se soumet s'abaisse et descend. Le Religieux, au contraire, trouve dans son obéissance *le principe de sa vraie grandeur, de sa noblesse, de sa dignité.* Quel est ce mystère? Qui des deux a raison ? De quel côté se trouve l'esclavage et l'avilissement, la liberté et la grandeur ? Le monde prétend être libre parce qu'il secoue le joug

de Dieu et refuse de le porter, mais il l'échange contre le joug bien plus pesant de ses passions. Il accuse le Religieux de se dégrader parce qu'il se soumet à la volonté de Dieu, son créateur et son maître, à cette volonté divine infiniment sage, sainte et juste ; tandis que lui-même se consitue l'esclave des passions les plus viles et les plus grossières. Cet homme si fier devant Dieu on le voit se prosterner devant la créature dont il croit pouvoir espérer ou craindre quelque chose.

L'un est esclave du respect humain, esclave de ses semblables, esclave de ses propres passions, il n'a de courage et de hardiesse que pour insulter Dieu. L'insensé ! Croit-il donc pouvoir lutter d'égal à égal avec le Tout-Puissant ! Croit-il pouvoir échapper à sa justice et se dérober à son jugement ?

L'autre, au contraire, ne veut reconnaître d'autre maître que celui qui l'a créé, il ne veut subir d'autre loi que la volonté infiniment sainte et sage de son Dieu ; il ne veut obéir qu'à lui et la soumission qu'il rend à l'homme ici-bas va finalement aboutir à celui qu'il représente et dont il tient la place. Qu'y a-t-il de plus grand, de plus noble, de plus digne d'un être raisonnable ? *Servir Dieu,* dit l'Eglise, lui obéir, *c'est régner*. Mais être l'esclave de ses passions, se laisser maîtriser et gouverner par elles, c'est descendre au-dessous de la bête. Ne craignons pas de l'affirmer, la vraie liberté, la véritable grandeur, la dignité de l'homme et son bonheur ne se rencontrent que dans l'obéissance ; tandis que l'esclavage le plus dégradant, l'abaissement de l'homme et son malheur sont les conséquences naturelles et nécessaires

de sa révolte contre Dieu, du culte insensé qu'il rend à la créature; c'est la première punition de son orgueil.

11° Il n'est pas difficile de comprendre que l'obéissance est pour le Religieux la source féconde d'une *infinité de mérites*. En effet, l'obéissance, avons-nous dit, soumet l'homme à Dieu dans ce qu'il a de plus intime, *son intelligence* et *sa volonté*. — Elle exige du Religieux le sacrifice complet de son être et fait de sa vie un *holocauste* continuellement offert à Dieu.

Sa pratique est *de tous les instants*, elle embrasse à peu près toutes les actions du Religieux. C'est l'exercice non interrompu de la *charité parfaite*.

En conformant notre volonté à celle de Dieu, elle assure à chacun de nos actes le caractère de *sainteté* et de *sagesse* inhérent à la volonté divine.

Elle maintient l'homme à sa place, c'est-à-dire dans un état d'*adoration* vis-à-vis de Dieu, d'*humilité* et d'*anéantissement* vis-à-vis de lui-même.

Elle le conserve *à l'abri de l'erreur*, de l'illusion, de toute déviation dans la ligne du devoir et du service de Dieu. — Qui ne voit qu'à tous ces titres l'obéissance est souverainement propre à sanctifier l'âme? qu'elle attache à chacun de ses actes un prix infini, et qu'il n'est rien de plus capable de la faire mourir à tout ce qui tient à la nature et au péché, pour la faire vivre de la vie de Dieu qui la possède et la gouverne à son gré?

12° L'obéissance est le lien salutaire qui, dans la Religion, unit les inférieurs avec les Supérieurs et tous les membres entre eux.

1° Elle *unit* les *inférieurs avec les Supérieurs.* Quelle plus intime union peut-on imaginer que celle des esprits et des cœurs, des intelligences et des volontés? Or, nous l'avons dit plus haut, le propre de l'obéissance est de soumettre le jugement de l'inférieur à celui de ses Supérieurs, de conformer sa volonté à leur volonté.

Ce lien est d'autant plus fort et plus puissant que dans son Supérieur on reconnaît Dieu, qu'il représente et dont il tient la place, et que l'on adopte ses pensées et ses dispositions comme étant la pensée et la disposition de Dieu lui-même.

2° Elle *unit tous les membres entre eux.* — Cela découle naturellement de ce que nous venons de dire. Car, chaque Religieux se trouvant intimement uni de cœur et d'âme avec ses Supérieurs, tous se trouvent par là même unis entre eux par la conformité des pensées et des volontés. Ainsi dans une Communauté, un même but pour tous, un même intérêt, une même action, une même tendance, les mêmes Règles, une marche commune, et pour ainsi dire une seule et même vie.

Or tout cela, remarquons le bien, est la conséquence logique de la vie Religieuse, de la vie de Communauté; on ne la comprend pas sans cet élément. Elle n'est pas possible en dehors de ces conditions.

3° Mais si nous élargissons le cercle de nos pensées, si, nous élevant plus haut, nous considérons les admirables effets que produirait dans le monde entier l'obéissance fidèlement pratiquée, quel magnifique spectacle s'offrirait à notre esprit!

Quelle transformation n'opérerait pas dans la famille l'obéissance, si elle y était en honneur, si tous les membres qui la composent étaient unis entre eux, et maintenus par cette vertu, dans la subordination voulue! Quelle paix, quel bonheur ne goûterait-on pas au foyer domestique! Quelle suavité dans tous les rapports des enfants avec leurs parents! Quelle cordialité dans leurs rapports mutuels! Supposons un instant une grande ville, un vaste empire, mieux encore supposons l'univers entier fidèle aux lois du Créateur.

Quel spectacle ravissant nous présenterait l'harmonie parfaite résultant de l'accord de toutes les volontés avec la règle unique et infaillible de tout ce qui est juste, saint, sage et grand, c'est-à-dire avec la volonté divine! Quelle ne serait pas alors notre admiration! Or, que faudrait-il pour opérer ce prodige? Servir Dieu, lui obéir, observer ses divins commandements.

Il est beau sans doute le spectacle que nous offrent les innombrables corps célestes lancés dans l'espace, suivant régulièrement dans leur course rapide la ligne qui leur est tracée, sans dévier et sans que le mouvement de l'un entrave ou contrarie le mouvement de l'autre. L'impulsion qui leur vient d'un premier moteur est soumise à des lois invariables, dont le constant accomplissement maintient entre tous une harmonie parfaite, en conservant chacun des astres qui composent ce système immense dans la subordination voulue; de telle sorte que les corps inférieurs sont mis en mouvement par ceux qui tiennent le milieu, tandis

que ces derniers reçoivent leur impulsion des corps supérieurs et plus élevés. Cette dépendance qui les soumet les uns aux autres est la condition essentielle de l'ordre et du merveilleux concert qui existe entre tous.

Mais combien plus remarquable encore et plus précieux ne serait pas le spectacle de l'unité morale qui naîtrait du respect professé par tous pour l'autorité supérieure à laquelle l'humanité doit se soumettre !

Dans l'ordre physique le mouvement imprimé est nécessairement accepté et subi; dans l'ordre moral c'est la volonté divine qui doit être le premier moteur. Mais ici le mouvement n'est pas fatalement imposé, il doit être plus ou moins volontaire et spontané dans celui qui le reçoit; car Dieu s'adresse à des créatures intelligentes et libres. Cependant il est *dans l'ordre,* et les droits de la volonté divine sur l'homme ne sauraient être contestés.

14° Il ne faut pas s'étonner après cela que les corps religieux, ou l'obéissance est en honneur, jouissent d'une incontestable prospérité ; il ne saurait en être autrement. La subordination parfaite assure le fonctionnement régulier de tous les membres, le jeu libre et facile de tous les rouages, et par suite elle procure à l'action commune une puissance illimitée et les plus heureux effets. Elle conserve chacun à sa place et par conséquent dans la paix ; elle préserve le corps et les membres de ces divisions intestines, qui non seulement font souffrir, mais qui de plus frappent l'action géné-

rale et particulière d'une sorte de faiblesse et d'impuissance.

Le corps religieux où la discipline, c'est-à-dire l'obéissance, règne dans toute sa vigueur, est comme une armée rangée en bataille et toujours prête au combat. Non seulement elle n'offre aucune prise à l'ennemi, mais elle est en quelque sorte invincible, car chaque soldat est défendu et protégé par toute l'armée.

Du reste, l'obéissance, produisant dans les individus les admirables effets que nous venons d'indiquer sommairement, et exerçant sur la perfection du Religieux une si grande et si salutaire influence par les vertus qu'elle exige, qu'elle produit ou qu'elle développe, et spécialement l'abnégation de soi-même et la charité parfaite, il est facile de comprendre combien elle est avantageuse à tout le corps.

II

DU VŒU D'OBÉISSANCE

CHAPITRE PREMIER

DU MOTIF QUI ENGAGE LE RELIGIEUX A FAIRE LE VŒU D'OBÉISSANCE

Il nous sera facile maintenant de comprendre quelle est la raison du vœu d'obéissance, et pourquoi le Religieux s'oblige à la pratique de ce conseil évangélique.

Faire constamment la volonté de Dieu et dans toutes ses actions chercher, non le plaisir, mais le devoir, consulter en tout les lumières de la foi au lieu de suivre les entraînements de notre nature viciée par le péché, tel est le problème à résoudre par celui qui veut tendre à la perfection. L'obéissance, nous venons de le dire, résout ce problème. Mais quelque nombreux et évidents que soient les avantages et les fruits de cette vertu, bien peu de personnes savent et veulent la pratiquer. Que fera le Religieux? Désirant se créer une sorte de nécessité de devenir un saint, il a recours au vœu. Faire la volonté de Dieu, obéir: c'est le moyen infaillible d'arriver à la sainteté; donc, s'obliger à obéir, se

mettre, par un engagement sacré formé au pied des autels, dans la nécessité morale de faire constamment ce qui plaît à Dieu, et de se conformer à sa volonté dont ses Supérieurs sont pour lui les interprètes, voilà pour le Religieux le comble de la sagesse ; car c'est ainsi qu'il se prémunit contre sa faiblesse et son inconstance; il fabrique lui-même les liens qui doivent le retenir dans le devoir et empêcher les écarts dont il est menacé.

Oui, telle est la raison de l'engagement que l'âme religieuse prend vis-à-vis de Dieu, de se soumettre à ses Supérieurs légitimes, reconnus et approuvés comme tels par l'Eglise. Elle place entre sa bonne volonté et les perfides sollicitations des passions une barrière qui à ses yeux doit être infranchissable, c'est-à-dire le péché mortel qui résulterait pour elle de la violation de son vœu. A l'aide de ce lien moral, volontaire dans son principe, mais qu'elle ne peut rompre sans péché, la volonté pourra plus impunément affronter l'ennemi. A toutes les tentations dont elle est menacée, elle répond : *non licet*, cela m'est défendu ; et pour surmonter toutes les difficultés, elle s'arme de la devise des croisés : « *Dieu le veut !* »

CHAPITRE II

QUEL EST L'OBJET MATÉRIEL DU VŒU D'OBÉISSANCE ET DE LA PROFESSION RELIGIEUSE?

Par le vœu d'obéissance, dit saint Thomas (q. LXXXVIII, a. 5. ad 3), l'homme fait vœu à Dieu d'exécuter ce qu'il promet à ses Supérieurs : *vovet Deo se impleturum quod promittit prælatis.* Non, dit Soto (VII *de Justitia,* q. II, a. 3), mais il fait vœu à Dieu d'obéir à ses Supérieurs : *voves Deo quod eris prælato obediens.* Il y a dans le sentiment de saint Thomas deux promesses et deux obligations distinctes renfermées dans le vœu fait en Religion : 1° la promesse faite aux Supérieurs de leur obéir, 2° le vœu fait à Dieu d'accomplir cette promesse. Dans le sentiment de Soto il n'y a qu'une promesse et qu'une obligation, on promet à Dieu d'obéir aux Supérieurs. Dans ce cas, l'obéissance promise aux Supérieurs est la matière du vœu, mais non une obligation distincte.

Suarez (III *de Relig.*, l. X. c. II) distingue entre les *vœux de Religion* et le *vœu privé.* Il partage l'opinion de saint Thomas pour le vœu fait en Religion, et celle de Soto s'il s'agit d'un vœu privé.

Nous nous faisons un devoir de suivre le sentiment de saint Thomas, à l'exemple de Suarez, et nous ne croyons pas qu'il soit possible de donner une explication raisonnable des obligations qui

naissent du vœu en suivant le système de Soto. Si je ne promets rien à mes Supérieurs, mais à Dieu seul, ceux-là n'ont rien à me réclamer et je ne serai redevable qu'à Dieu. Comment d'ailleurs expliquer ces paroles si claires contenues dans la formule des vœux, du moins en certains Ordres : *Promitto tibi, Reverende pater, etc..... Je vous promets, mon Révérend Père, etc.?...*

Pour mieux comprendre le sens et l'étendue du vœu d'obéissance fait en Religion, remarquons que dans la Profession religieuse on fait intervenir ou directement, ou indirectement, expressément ou tacitement, Dieu d'une part et le Supérieur de l'autre.

On fait *vœu à Dieu :* c'est ce qui rend cet acte un acte de Religion, mais en même temps on promet aux Supérieurs ; de là vient que la Profession renferme une *donation de soi à l'Ordre* dans la personne de ses Supérieurs.

On s'engage donc *vis-à-vis de Dieu* par *un vœu*, on s'engage envers les *Supérieurs* de l'Ordre par une *promesse.*

Mais quel est l'objet du vœu, quel est celui de la promesse ?

1° Je fais *vœu à Dieu* de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, je lui consacre ainsi mes biens, mon corps, ma liberté.

2° Je fais ces vœux entre les mains des Supérieurs de l'Ordre où je fais ma Profession, selon les Règles de cet Ordre et dans les limites tracées par elles. Mes Supérieurs sont pour moi les représentants de Dieu, reçoivent mes vœux en son nom, je les prends

comme témoins de mes engagements, je les reconnais comme les interprètes de la volonté divine à mon égard et ses organes ; et, comme je fais vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance dans l'Institut, selon ses Règles et dans le sens qu'elles expriment, je promets en même temps à mes Supérieurs de leur obéir en vertu du vœu que je fais, toutes les fois qu'ils me feront connaître la volonté de Dieu, et que, s'appuyant sur les engagements que j'ai contractés, ils me commanderont *en vertu de la sainte obéissance*.

Je suis lié vis-à-vis de Dieu, je le suis vis-à-vis du Supérieur qui, indépendamment de la promesse que je lui ai faite, peut se prévaloir du vœu que je fais à Dieu. Car, selon saint Thomas, je fais vœu à Dieu d'accomplir ce que je promets à mes Supérieurs.

Il y a donc deux obligations distinctes *renfermées dans le vœu d'obéissance fait en Religion :* l'une regarde Dieu, l'autre les Supérieurs de l'Ordre. Il n'y en a qu'une dans le *vœu privé ;* on se lie envers Dieu, mais non envers aucun Supérieur puisqu'on n'en a pas. Et, si on fait vœu à Dieu d'obéir à son confesseur, celui-ci cependant n'a par lui-même aucune autorité sur la personne, et c'est à Dieu seul que se soumet celui qui a fait le vœu privé d'obéissance, même quand le confesseur en détermine la matière ou l'objet. Tandis que dans les vœux de Religion, la promesse faite aux Supérieurs de l'Ordre, ou à l'Ordre lui-même, leur assure un véritable pouvoir de commander. Le Religieux ne s'appartient plus, il s'est donné à l'Ordre, il a abdiqué en sa faveur, il s'est engagé à faire la

volonté des Supérieurs et n'est plus maître de faire la sienne. De plus, comme nous venons de le dire, il met sous la sauvegarde du vœu ce qu'il promet aux Supérieurs, il se repose sur eux du soin de lui faire observer les vœux qui l'obligent envers Dieu, il les reconnaît comme les interprètes et les organes de la volonté divine à son égard.

Il est des formules de vœux faits en Religion, dans lesquelles *il n'est question que de Dieu,* à qui on fait vœu de pauvreté, chasteté et obéissance, sans faire mention des Supérieurs ; mais, par le seul fait que l'on fait ces vœux en Religion, dans un Institut approuvé, avec le consentement de ses Supérieurs et selon les Règles de l'Institut, en s'engageant vis-à-vis de Dieu on s'engage nécessairement aussi vis-à-vis de l'Institut et des Supérieurs.

Il en est d'autres où, sans contracter explicitement aucun engagement envers les Supérieurs de l'Institut, on promet à Dieu, *en leur présence,* c'est-à-dire qu'on les prend comme témoins de ses engagements, qu'on les regarde comme les interprètes naturels des vœux que l'on offre à Dieu. Par cela même que ces vœux doivent être observés dans l'Institut et suivant ses Règles, par un membre de l'Institut, soumis par conséquent à ses Supérieurs, ceux-ci sont investis d'un véritable pouvoir à son égard. Ici encore l'inférieur est censé confier ses vœux à ses Supérieurs et s'engager à leur obéir.

Enfin il est des formules où l'on *promet* très formellement *pauvreté, chasteté* et *obéissance à Dieu* (ce qui constitue le vœu), et aux Supérieurs de l'Institut, ce qui veut dire qu'on se soumet à leur auto-

rité pour l'observation de ces trois vœux, qu'on les fait entre leurs mains, comme étant les représentants visibles du Dieu invisible à qui ils sont adressés directement. Mais, comme nous l'avons dit, en tous cas et quelle que soit la formule, outre la promesse faite à Dieu, qui constitue le vœu, il y a une promesse faite au Supérieur explicitement ou implicitement.

CHAPITRE III

DE L'EXCELLENCE ET DE LA NÉCESSITÉ DU VŒU D'OBÉISSANCE EN RELIGION

I. — *De son excellence.* — Non seulement l'obéissance fait partie des conseils évangéliques et de la matière des vœux qui constituent l'Etat Religieux, mais, au sentiment de S. Thomas (2ª 2æ, q. CLXXXVIII, a. 8), ce vœu doit être regardé comme le plus excellent : 1° parce que l'objet qu'il consacre à Dieu est le plus noble ; car si l'homme, par le vœu de *pauvreté*, sacrifie les richesses périssables de la terre ; si, par celui de *chasteté*, il renonce aux vaines satisfactions des sens, par le vœu d'*obéissance* il offre à Dieu son entendement et sa volonté, son âme tout entière, il s'immole lui-même en holocauste parfait ; 2° parce que ce vœu est plus étendu que les deux autres, qu'il les renferme en quelque sorte, du moins implicitement. C'est pourquoi saint Augustin appelle l'obéissance : *la plus grande des vertus*, celle qui est pour ainsi dire la source et la mère de toutes les autres. « *Quæ maxima est virtutum, et ut dixerim, omnium origo materque.* » (Lib. adv. Pel.). C'est ce qui fait dire à un Pape (1) : « C'est une grande

(1) Joan. XXII in Extrav. *Quorumdam :* Magna quidem paupertas, sed integritas majus bonum est, sed obedientia maximum, si custodiatur illæsa ; nam prima rebus, secunda carni, tertia vero menti dominatur et animæ.

chose que la pauvreté ; la chasteté est plus précieuse encore ; mais l'obéissance, si on la pratique dans toute son intégrité, l'emporte sur les deux autres. En effet, par la pauvreté, l'homme renonce aux biens temporels ; par la chasteté, il renonce aux plaisirs de la chair ; mais par l'obéissance, il règne sur son esprit et sur son cœur. » « *Il n'est peut-être pas trop difficile pour quelques-uns d'abandonner ce qu'ils possèdent, mais il est extrêmement pénible de se renoncer soi-même,* dit saint Grégoire le Grand. *Dans le sacrifice, c'est une chair étrangère qui est immolée, tandis que par l'obéissance c'est notre propre volonté qui est sacrifiée* (L. V Moral., c. XII).

C'est le vœu d'obéissance qui met le sceau au sacrifice religieux et en fait un véritable holocauste en lui donnant son véritable cachet d'*universalité,* de *perpétuité* et de *continuité*. Grâce à ce vœu, le Religieux ne se réserve rien, il n'est plus le maître de sa vie, de ses actions, de ses talents, de ses forces, de sa liberté. Le vœu d'obéissance l'enchaîne *tout entier,* il l'enchaîne *pour toujours,* c'est-à-dire pour *toute la vie*. Par suite de ce vœu, il est tenu dans un *assujétissement continuel* et de tous les instants. Il est dépouillé de sa liberté et placé sous l'autorité de son Supérieur, dépendant de la Règle et soumis à la *vie commune,* source pour lui d'une abnégation de tous les instants.

II. — *De sa nécessité.* — Ce vœu d'obéissance, selon saint Thomas (2ª 2æ, q. CXXXVI, a. 5), est essentiel à l'Etat Religieux ; c'est aussi le sentiment commun des docteurs, qui enseignent que l'Etat Religieux ne peut exister sans les trois vœux substantiels qui le cons-

tituent, parmi lesquels celui d'obéissance tient le premier rang. Comment, en effet, s'exercer à la vie parfaite, ainsi que l'exige la profession religieuse, sans être soumis à un guide dont on suive la direction et que l'on reconnaisse comme maître dans l'école de la perfection ? Comment pratiquer l'abnégation parfaite sans l'obéissance qui nous dépouille de ce que nous avons de plus cher ? Le vœu d'obéissance renferme les vœux de pauvreté et de chasteté, puisque, par le premier, on s'oblige à se soumettre aux Règles de l'Ordre et aux commandements des Supérieurs qui déterminent la matière et la pratique des deux autres. Voilà pourquoi, dans l'Ordre de Saint-Dominique, on se contente seulement de faire le vœu d'obéissance, selon la Règle de saint Augustin (2ª Reg. FF. Prædic.), et chez les Chartreux, on promet seulement la stabilité, l'obéissance et le changement de vie, sans faire aucune mention de pauvreté et de chasteté.

CHAPITRE IV

DES CONDITIONS REQUISES POUR QU'IL Y AIT OBLIGATION D'OBÉIR EN VERTU DU VŒU

Pour discerner plus clairement à quoi le vœu d'obéissance oblige le Religieux qui l'a émis, il nous paraît nécessaire de considérer : 1° quels sont les Supérieurs qui peuvent commander en vertu du vœu d'obéissance ; 2° quelle forme doit revêtir le commandement du Supérieur pour imposer cette obligation ; 3° quel doit être l'objet du commandement pour qu'il oblige, et dans quelles limites est contenu le pouvoir du Supérieur.

ART. I. — **Quels sont les Supérieurs qui peuvent commander en vertu du vœu d'obéissance ?**

I. — DU SOUVERAIN-PONTIFE ET DES ÉVÊQUES

Nous avons dit, en parlant du pouvoir de *domination* qui appartient au Souverain-Pontife sur tous les Ordres religieux, qu'il pouvait à l'égard des Instituts tout ce que peuvent les Supérieurs réguliers eux-mêmes, et que ceux-ci ne peuvent rien com-

mander à leurs inférieurs que le Souverain-Pontife ne puisse lui-même leur prescrire.

Les Règles de l'Ordre seules peuvent limiter ce pouvoir ; car on ne peut imposer au Religieux d'autres obligations que celles dont il a voulu se charger ; or il n'a prétendu s'imposer, en faisant ses vœux, d'autres obligations que celles qui sont contenues dans les Règles de son Institut.

Il faut en dire autant des Evêques, même lorsqu'il s'agit des Congrégations sur lesquelles ils auraient un pouvoir absolu de domination. Ce pouvoir trouve toujours ses limites naturelles dans la volonté des Religieux qui sont censés n'avoir accepté d'autres obligations que celles exprimées dans les Règles, puisqu'ils ont fait leurs vœux selon ces mêmes Règles.

Il est hors de doute que le Souverain-Pontife et les Evêques, dans le cas que nous supposons, peuvent commander en vertu de la sainte obéissance, car ils ont le pouvoir de *domination*, et le vœu d'obéissance que fait le Religieux l'oblige avant tout vis-à-vis de ses premiers Supérieurs ; mais, nous le répétons, il ne l'oblige que selon la Règle, comme nous l'expliquerons bientôt.

II. — QUI, DANS L'INSTITUT, PEUT COMMANDER EN VERTU DU VŒU ?

L'autorité propre à tout corps religieux peut s'exercer *extraordinairement* par les *Chapitres* ou *Congrégations*, soit *provinciales*, soit *générales*. Elle

s'exerce *ordinairement* par les Supérieurs de l'Ordre.

Les Congrégations *provinciales* ou *générales* se rassemblent aux époques déterminées par les Règles, que nous supposons approuvées par l'Eglise ; et l'on doit observer, pour leur convocation, comme pour leur tenue, ce qui est prescrit dans les Règles.

Les Supérieurs peuvent être chargés simplement du *gouvernement d'une maison ;* ou, si l'Institut est divisé en plusieurs Provinces, du gouvernement d'une *Province*. S'il est établi en *généralat*, il doit avoir à sa tête un Supérieur général qui *commande à tout l'Institut*.

Ces Supérieurs, quels qu'ils soient, doivent toujours avoir pour les aider dans le gouvernement de *l'Institut, de la Province*, ou même *de la maison,* dont ils sont chargés, un *Conseil* qui se compose quelquefois de toutes les personnes qui ont fait leur profession et qui constituent le *Chapitre,* et plus ordinairement de quatre ou cinq membres de l'Ordre avec lesquels le Supérieur traite des affaires de la *maison* ou de la *province*. Ces personnes ont dans le conseil, ou voix *consultative*, si la décision est laissée au Supérieur, ou voix *délibérative,* quand les questions se décident à la pluralité des suffrages.

Mais que peuvent les *Chapitres?* que peuvent les Supérieurs?

1° Que peuvent les Chapitres ou Congrégations? — Le *Chapitre* a le *pouvoir d'expliquer* la Règle si elle est obscure; de la *compléter*, s'il y manque quelque chose, et de faire les Règlements qui paraîtraient nécessaires suivant les circons-

tances. C'est dans les *Chapitres* ou *Congrégations* que se prennent ordinairement les mesures jugées plus graves. Donc le Religieux est tenu par son vœu de se soumettre aux décrets de ces Chapitres ou Congrégations, lorsqu'ils expriment une obligation. De plus, l'Ordre approuvé par l'Eglise a le pouvoir de se donner des lois; c'est dans les Congrégations qu'elles se font ou s'adoptent; il y a donc pour les inférieurs une obligation de s'y soumettre. (Suar., III, liv. X, c. VIII. — S. Lig., l. IV, n. 43.)

Mais quelles sont les bornes de ce pouvoir, et dans quelles limites doit-il s'exercer?

1° La Congrégation *provinciale* pour la province, la Congrégation *générale* pour tout l'Ordre, peuvent faire de nouveaux règlements toutes les fois qu'ils ne sont qu'une explication de la Règle dont on fait profession dans l'Ordre, qu'ils sont contenus implicitement dans la Règle, et sont nécessaires ou utiles pour sa parfaite observation. Ces règlements peuvent être imposés sous peine de péché, et les inférieurs sont obligés de les accepter.

2° Ces mêmes *Congrégations* peuvent, du consentement des membres qui les composent, augmenter l'austérité de la Règle et prescrire des obligations qui n'existaient pas; mais ces obligations nouvelles ne peuvent lier que ceux qui feront plus tard leur profession dans l'Ordre, ou les Profès qui les acceptent. Mais elles ne peuvent être imposées rigoureusement à ces derniers, car ils ne sont tenus qu'à ce qu'ils ont promis, et leurs vœux, comme on le suppose, ne renfermaient pas ces obligations. Si ces nouvelles obligations changeaient la

nature et la condition de l'Ordre, il faudrait les faire approuver par le Souverain-Pontife, puisque la première approbation n'aurait plus son application et sa vérité.

Ces Congrégations ont-elles le pouvoir de rétablir l'ancienne discipline tombée en désuétude et de la rendre obligatoire pour tous les Religieux? Avant de répondre à cette question, observons qu'on peut s'être relâché de sa première ferveur et de l'observance primitive : ou 1° par une dispense du Souverain-Pontife ; ou 2° par un changement introduit légalement, pour ainsi dire, et du consentement de l'Ordre entier, sans réclamation de la part de l'Eglise ; ou 3° par une coutume qui, condamnable dans son origine, aurait cessé de l'être par la pratique universelle de l'Ordre ; ou 4° par une violation criminelle des obligations essentielles à l'Etat Religieux. Ceci supposé : 1° il est certain qu'il est toujours permis à un Ordre de revenir à son premier état, dont il n'est déchu que pour tomber dans un état moins parfait, et de faire des règlements qui tendent à établir au moins pour l'avenir l'observance primitive; mais si le relâchement s'était introduit légalement, c'est-à-dire de l'une des deux premières manières indiquées, les Religieux qui ont fait leur Profession ne sont point obligés de se soumettre aux nouveaux règlements (1).

2° Si le relâchement s'était introduit de la troisième manière, la Règle primitive peut être imposée à tous ceux qui entreront dans l'Ordre, et son accep-

(1) S. Ligor., l. IV, n. 44.

tation exigée comme condition rigoureuse pour leur admission; et dans ce cas, en faisant les vœux, ils sont censés s'obliger à l'observation de la Règle dans sa pureté; quant aux anciens Religieux, il n'y a point d'obligation pour eux d'accepter cette réforme aussi longtemps que la coutume sera en vigueur; mais aussitôt que la réforme sera établie et que la coutume aura pour ainsi dire disparu, à cause du petit nombre de ceux qui la retiennent encore, ceux-ci seront obligés, d'après de graves auteurs, d'embrasser aussi la réforme, afin qu'il y ait uniformité; d'autres auteurs soutiennent que, même dans ce cas, ils ne sont tenus qu'à ce qu'ils ont promis en faisant leur profession. (S. Lig., l. IV, n. 44.)

3° Si le relâchement s'est introduit au mépris des obligations essentielles à l'Etat Religieux, il est certain que les règlements du chapitre obligeraient tous les Religieux indistinctement. La raison en est que la coutume ne peut jamais prescrire contre des devoirs indispensables, et par conséquent en autoriser la violation. Les vœux, en effet, ne seraient pas sérieux, s'ils n'atteignaient au moins ce qu'il y a de substantiel dans l'Etat Religieux et ce qui en fait essentiellement partie. Ce n'est pas la coutume, mais la Règle, qui doit servir de base aux vœux que l'on fait. *Aucun Supérieur,* dit le Concile de Trente, *ne peut en cette matière accorder de dispense valide.* (Sess. XXV. — V. S. Lig., ib.)

III. — QUE PEUVENT LES SUPÉRIEURS DE L'INSTITUT

Il peut y avoir quelques différences sur ce point suivant les Instituts divers et leurs usages, et chacun doit avant tout consulter et suivre la Règle de l'Institut auquel il appartient. Cependant les divergences qui peuvent exister ne doivent pas nous empêcher d'établir certains principes généraux.

Voici ce que nous croyons être admis communément : *les Supérieurs en titre,* c'est-à-dire ceux que l'on nomme dans le Droit-Canon *Prélats,* et tous ceux dont la charge ne pourrait se remplir sans un pouvoir *ordinaire, et ceux-là seulement peuvent commander en vertu du vœu.*

Voici les raisons sur lesquelles nous nous appuyons : 1° Les auteurs qui parlent du pouvoir de commander *en vertu* de la sainte obéissance, désignent communément du nom de Prélats les Supérieurs à qui convient ce pouvoir ; or ce mot de *Prélat* n'est appliqué dans le Droit-Canon qu'aux Supérieurs qui jouissent d'un pouvoir ordinaire attaché à leur charge ; c'est ce dont il est facile de se convaincre en consultant S. Liguori (liv. IX, n. 38) et Billuart (*de Statu Relig.*, tom. XII, p. 306). S'ils emploient aussi le nom de *Supérieur légitime,* c'est parce que la dénomination de *Prélat* ne conviendrait pas aux Supérieurs qui n'ont pas le pouvoir de juridiction, comme sont les Supérieurs de Frères, par exemple, et, à plus forte raison, les Supérieures de Religieuses. Mais le mot de *Prélat* est le terme

ordinaire et consacré par le droit quand il y a juridiction.

2° Il y aurait, ce semble, des inconvénients à ce que, dans une maison religieuse, tous les officiers subalternes qui ont quelque part d'autorité dans leurs emplois, pussent commander en vertu du vœu ; tous n'en useraient pas discrètement, et les inférieurs auraient à en souffrir.

3° Il n'est nullement nécessaire, pour garantir au vœu son efficacité, que tous ceux qui participent, dans une mesure quelconque, *au pouvoir de domination ou de gouvernement,* puissent en appeler au vœu pour fortifier leur autorité ; et il n'est pas vraisemblable que le Religieux, en faisant ce vœu, y attache ce sens et lui donne une pareille étendue.

4° Du reste nous suivons en cela Suarez (liv. X, c. II, n. 107) qui se prononce en faveur de ce sentiment, comme le reconnaît M. Craisson lui-même, et il ajoute que les Conférences d'Angers ont adopté l'opinion de Suarez.

Quant à la doctrine du P. Gury qu'il nous oppose, il avoue que, selon le P. Ballerini, un de ses éditeurs, les paroles du P. Gury, lorsqu'il enseigne que l'on doit se soumettre *à tous les Supérieurs*, doivent s'entendre *de la vertu* et non du *vœu ;* et il ajoute que le précepte en vertu de la sainte obéissance est réservé *ordinairement aux seuls Supérieurs qui ont tout pouvoir dans la maison.*

Le P. Dumas, un de ses autres éditeurs, se posant cette question : *à qui faut-il obéir?* répond : en vertu du vœu on n'est tenu d'obéir qu'aux Supérieurs proprement dits, c'est-à-dire à ceux qui dans

la *maison*, dans la *province*, ou dans l'*Ordre*, n'ont pas de Supérieurs au-dessus d'eux. Car c'est à ceux-là seulement que le Religieux prétend se soumettre par le vœu d'obéissance ; eux seuls, ou ceux qui tiennent leur place par *intérim*, peuvent exiger l'obéissance en vertu du vœu. (*Comp. Th.*, tom. II, p. 68.)

5° Il est incontestable que, dans certains Ordres du moins, les officiers subalternes ne peuvent *commander en vertu* de la sainte obéissance ; ainsi en est-il du *Ministre* dans la Compagnie de Jésus. Evidemment, si la *promesse d'obéissance* faite par le Religieux s'étendait à eux, ils pourraient exiger l'obéissance en vertu du vœu.

Art. II. — Quel doit être le commandement du Supérieur pour obliger en vertu du vœu.

Par le vœu d'obéissance le Religieux est obligé d'obéir au Supérieur en tout ce qu'il commandera selon les Règles et les constitutions de l'Ordre, soit directement, soit indirectement, d'une manière formelle ou explicite. S'il commande *en vertu de la sainte* obéissance, ou au *nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, ou en se servant d'une *formule équivalente*, le commandement oblige sous peine de péché mortel, parce qu'alors il veut obliger autant qu'il le peut et user de toute son autorité. S'il ne se sert pas de cette formule, il est censé ne vouloir

obliger que sous peine de péché véniel, ou même n'imposer aucune obligation. Il n'y a pas d'obligation stricte d'obéir si le Supérieur ne dit pas : *j'ordonne, je commande ;* et quand même il dirait : *je commande, j'ordonne,* il n'y aurait pas obligation d'obéir sous peine de péché grave, à moins qu'il n'ajoute : *au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* ou : *en vertu de la sainte obéissance,* ou : *sous peine d'excommunication encourue par le seul fait de la désobéissance.* (S. Lig., liv. IV, n. 38.)

Les Théologiens enseignent qu'il y a deux péchés dans la désobéissance du Religieux, mais ils supposent alors qu'il y a de la part des Supérieurs un précepte en vertu de la sainte obéissance. (S. Lig., ib., n. 46.) Là où ce précepte n'existe pas, il n'y a qu'un péché à désobéir, car alors on ne blesse pas la *vertu de religion,* mais seulement *la justice,* à raison de la promesse renfermée dans la Profession religieuse par laquelle on se *donne à l'Ordre.*

Art. III. — Quelles sont les limites dans lesquelles doit se renfermer ce commandement.

Le Religieux, avons-nous dit, *fait des vœux suivant la Règle.* Donc 1° il s'engage à obéir à tout commandement de son Supérieur, pourvu qu'il soit conforme à la Règle ; or une chose est conforme à la Règle quand elle est *nécessaire* ou *utile* à sa parfaite observation : quelques auteurs exigent qu'elle soit très

utile, sans quoi, disent-ils, la matière du commandement s'étendrait trop loin. Ce sentiment ne nous paraît pas assez fondé, et il serait d'ailleurs difficile dans la pratique de discerner quel est le degré d'utilité requis pour que le Supérieur puisse commander et que l'inférieur soit obligé d'obéir. Donc 2° le Religieux ne s'engage à obéir que lorsque les choses commandées seront conformes à la Règle et qu'elles ne seront, comme s'expriment les théologiens, ni *au-dessus*, ni *au-dessous* de la Règle, ni moins encore *contraires* à ce qu'elle renferme (1).

Ainsi, 1° le Supérieur ne peut rien commander qui soit *au-dessus* de la Règle, c'est-à-dire au-dessus des obligations qu'on est censé s'être imposées en faisant vœu d'obéissance dans l'Ordre. Par conséquent, il ne pourrait pas (à moins que la Règle ne s'étendît jusque-là) commander à un de ses inférieurs d'aller dans les pays infidèles, au grand danger d'y perdre la liberté ou la vie. Il ne pourrait pas l'obliger à se dévouer au service des pestiférés hors de l'Ordre ; ni le condamner pour longtemps, si ce n'est dans des circonstances rares, à un jeûne ou à une abstinence extraordinaire, ou à d'autres pénitences excessives. On ne regarde pas comme au-dessus de la Règle le commandement qui serait fait à un Religieux de se dévouer au service de ses frères attaqués d'une maladie contagieuse, ni l'obligation imposée de se livrer à des pénitences même extraordinaires, si cela était nécessaire pour expier des fautes commises dans la Religion, ou pour

(1) Suar., III, liv. X, c. VIII. — S. Lig., liv. IV, n. 38.

prévenir des rechutes que l'on craint (1). Le Supérieur peut-il commander des actes purement intérieurs ? Il est des auteurs qui le nient. Saint Liguori croit que le Supérieur le pourrait (2).

2° Le Supérieur ne peut rien commander qui soit *au-dessous* de la Règle, c'est-à-dire rien d'inutile, rien de ridicule, rien d'indifférent sous tous les rapports. L'inférieur néanmoins ne doit pas se persuader facilement que l'action commandée est indifférente ou inutile ; le fût-elle de sa nature, le Supérieur peut la rapporter à une fin raisonnable ; c'est un moyen d'exercer l'obéissance des inférieurs : il en est de même des choses qui paraîtraient d'abord ridicules, mais qui peuvent avoir pour but de faire acquérir l'humilité et de perfectionner l'inférieur dans la pratique de la vertu.

3° Le Supérieur ne peut commander rien de *contraire* à la Règle ; donc 1° rien qui soit moins parfait, 2° rien d'opposé à la Règle et à son esprit, 3° rien de mauvais. Ces sortes de commandements seraient contraires à la nature même du vœu dont la matière doit être une chose meilleure que ce à quoi on serait obligé comme chrétien : mais ici encore il ne faut pas perdre de vue que ce qui paraît d'abord moins parfait, peut l'être davantage à cause des circonstances.

On peut demander s'il est utile que le Supérieur commande souvent en vertu de la sainte obéissance. Quoique l'obéissance reçoive un nouveau mérite dans ce cas, puisqu'elle renferme un acte de religion

(1) S. Lig., IV, n. 39-40.
(2) Ibid., n. 45.

par l'accomplissement du vœu, il ne convient pas cependant, du moins ordinairement, d'attacher aux ordres que l'on donne l'obligation du vœu, soit parce que l'on pourrait exposer par là les inférieurs à commettre des fautes graves en désobéissant, soit parce qu'il vaut mieux s'accoutumer à obéir par un principe d'amour que par la crainte d'offenser Dieu mortellement, soit enfin parce que les inférieurs obéissent avec plus d'affection lorsqu'on n'use pas à leur égard de toute l'autorité que l'on pourrait déployer, et que le Supérieur se montre plus encore leur père que leur maître.

Le Religieux *fait ses vœux selon la Règle :* donc il fait vœu d'obéir dans les choses prescrites par la Règle, et ne s'engage à rien davantage. Donc 1° tout ce qui dans la Règle est commandé sous peine de péché, devient matière du vœu d'obéissance, en sorte qu'on ne peut violer la Règle sans violer le vœu : cette infraction sera un péché grave ou un péché véniel, selon que la Règle elle-même oblige sous peine de péché mortel ou véniel (1). En effet, le vœu d'obéissance obligeant le Religieux à faire ce qui lui est commandé par ses Supérieurs, il est tenu avant tout d'observer la Règle revêtue d'un caractère obligatoire, soit parce que cette Règle est une véritable autorité établie au-dessus du Religieux, soit parce qu'elle est l'expression subsistante de la volonté des Supérieurs de l'Ordre. Nous ne disons pas pour cela que le vœu d'obéissance ajoute une nouvelle obligation à celles qui sont imposées par

(1) Suar., III, liv. X, c. VII. — S. Lig., l. IV, n. 41.

les vœux de pauvreté et de chasteté, et qui sont déterminées par les Règles ; chaque vœu a son objet distinct. Quant aux moyens établis pour garantir l'observation de ces vœux, mais qui n'en sont pas proprement la matière, ils peuvent être matière de celui d'obéissance ; telles seraient, par exemple, les Règles concernant la clôture, celles qui défendent d'écrire ou de recevoir des lettres sans permission, lorsque ces Règles renfermeraient une obligation de conscience. Donc, 2° tout ce qui dans la Règle n'est pas commandé sous peine de péché, n'est pas matière du vœu d'obéissance, parce que, comme on l'a observé, là où il n'y a pas de commandement proprement dit, il n'y a pas d'obéissance rigoureuse, telle qu'elle est requise pour être matière du vœu.

Nous pouvons conclure de ce qui vient d'être expliqué : 1° que les obligations du vœu d'obéissance par rapport à la Règle, peuvent être plus ou moins étendues dans les différents Ordres, puisque les points qui sont obligatoires pour les uns ne le sont pas toujours pour les autres. 2° Que le Supérieur a plus ou moins de latitude pour imposer des préceptes, suivant que la Règle lui accorde plus ou moins de pouvoir, qu'elle embrasse plus ou moins d'objets, et impose plus ou moins d'obligations. 3° Que c'est une même chose de faire vœu d'observer la Règle ou de faire vœu selon les Règles : en effet, celui qui fait vœu d'observer la Règle, ne s'engage pas pour cela à observer sous peine de péché toutes les Règles : cet engagement serait ordinairement dangereux et téméraire ; mais il promet seulement

d'observer les Règles qui obligent sous peine de péché, ce qui est la même chose que de faire vœu d'obéissance selon la Règle. 4° La violation d'une Règle obligeant sous peine de péché renfermerait deux fautes : l'une contre la vertu d'obéissance, puisqu'on refuserait de faire la volonté des Supérieurs dans une chose qu'ils ont droit d'exiger en vertu du pouvoir de domination ; l'autre contre le vœu, puisqu'on refuserait d'obéir dans un cas où l'on a promis à Dieu de le faire (1). Saint Liguori regarde ce sentiment comme plus probable. (L. IV, n. 46.)

(1) V. Suar.

CHAPITRE V

DU MOTIF PROPRE A L'OBÉISSANCE EXIGÉE PAR LE VŒU

La justice demande qu'on se soumette à ses Supérieurs, c'est-à-dire à tous ceux qui ont sur nous quelque autorité : c'est le motif propre de la vertu d'obéissance et ce qui la distingue des autres vertus; mais vous avez fait vœu d'obéissance, la vertu de *religion* vous oblige à rendre à Dieu, dans la personne de ceux qui le représentent, l'obéissance que vous lui avez promise; tel est le motif propre du vœu : c'est ce qui le distingue de la vertu et place l'obligation qui en résulte dans un ordre à part; c'est ce qui fait que la violation du vœu a une malice propre et spéciale, et que c'est un sacrilège (1).

Mais est-il nécessaire, pour s'acquitter de son vœu, d'obéir précisément par ce motif de *religion* qui a porté à le faire? Non, dit Suarez (2), il suffit, pour acquitter l'obligation contractée, de faire l'action commandée; on n'a pas voulu s'engager à autre chose; ainsi, que l'on agisse par un motif d'amour, que l'on se porte à l'action commandée par l'espérance de la récompense ou par le motif de la vertu à laquelle appartient l'acte commandé par

(1) Suar., IV, c. XIV, 4.
(2) Ibid., 6.

les Supérieurs, on satisfait à l'obligation du vœu. Ceci s'applique généralement à toutes sortes de vœux; c'est à l'action matérielle que l'on s'oblige, et non à s'en acquitter par tel ou tel motif; il suffit donc, pour remplir sa promesse, d'avoir la volonté d'accomplir ce qui est commandé. Cette volonté fût-elle imparfaite, fût-elle même criminelle dans son principe, la dette est acquittée. Cependant, ce qui suffit pour ne pas violer le vœu ne suffit pas toujours, on le comprend, pour faire un acte méritoire (1). Il faut pour cela que le motif soit honnête et conforme aux principes de la foi; et pour que cet acte ait le mérite propre du vœu, c'est-à-dire que ce soit un acte de religion, il faut qu'en obéissant on ait en vue de remplir la promesse faite à Dieu.

Quoiqu'il ne soit pas nécessaire, pour satisfaire à l'obligation contractée par le vœu, de conformer sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement du Supérieur, il faut néanmoins tendre à cette conformité qui est essentielle à la perfection de la vertu; pour l'ordinaire l'opposition qui existerait entre la volonté de l'inférieur et celle du Supérieur, supposerait dans le premier quelque faute ou du moins quelque imperfection.

(1) Suar., IV, c. XIV, 6.

CHAPITRE VI

DE QUELQUES DIFFÉRENCES QUI EXISTENT ENTRE LE VŒU ET LA VERTU D'OBÉISSANCE, — ENTRE LE VŒU PRIVÉ D'OBÉISSANCE ET CELUI FAIT EN RELIGION, — ET ENTRE LE VŒU SIMPLE ET LE VŒU SOLENNEL D'OBÉISSANCE.

ART. I. — Différence entre le vœu et la vertu d'obéissance.

La vertu et le vœu d'obéissance diffèrent : 1° sous le rapport du motif qui leur est propre. Le motif propre de la vertu d'obéissance est la justice qui exige que l'inférieur se soumette à ses Supérieurs légitimes; le motif propre du vœu est la religion qui demande que l'on rende à Dieu l'honneur qu'on lui doit et qu'on a promis de lui rendre en se soumettant à ceux qui nous commandent en son nom.

2° Sous le rapport de la matière. La vertu a pour objet tout commandement juste du Supérieur, quel qu'il soit, et quelle que soit l'espèce d'autorité qu'il possède. Ainsi, l'enfant doit pratiquer cette vertu à l'égard de ses parents, le serviteur à l'égard de ses maîtres, le sujet à l'égard du prince et de ceux à qui il communique son pouvoir, tous les chrétiens

à l'égard de l'Eglise. Le vœu n'a pour objet que ce qui est commandé par le Supérieur chargé d'exiger, au nom de Dieu, l'accomplissement de la promesse faite au Seigneur lui-même, et dans les limites de l'engagement que l'on a contracté, comme nous l'avons dit.

3° La vertu nous oblige indépendamment de nous et de notre volonté, dès lors que les relations de Supérieurs et d'inférieurs existent, et ces relations ne sont pas abandonnées à notre libre volonté; mais personne ne se lie par vœu qu'autant qu'il le veut bien, et les bornes de son engagement, les limites de sa dépendance sont abandonnées à sa libre volonté quand le vœu est privé.

4° La vertu peut s'exercer par des actes intérieurs; elle est susceptible de plus ou moins de perfection sous le rapport de la matière et des dispositions avec lesquelles on obéit; nous l'avons suffisamment démontré en parlant de l'obéissance de volonté et de jugement. Le vœu a sa matière toujours déterminée et toujours obligatoire; on le viole véritablement ou on ne le blesse aucunement, suivant qu'il s'étend ou non à tel objet, quoiqu'on puisse l'accomplir avec des motifs plus ou moins purs, et le violer dans une matière plus ou moins grave.

ART. II. — **Différence entre le vœu privé d'obéissance et celui fait en Religion.**

Nous ajoutons ici quelques éclaircissements sur le vœu d'obéissance fait dans le monde à un confesseur ou à un directeur ; en déterminant ce qui regarde ce vœu privé, nous ferons encore mieux comprendre les vœux de Religion et les différences qui existent entre les uns et les autres.

1° Le vœu d'obéissance fait à son confesseur ou à son directeur n'impose pas l'obligation de faire en tout la volonté de celui à qui on l'a fait ; il a ses bornes, on ne prétend pas s'obliger par ce vœu à toutes sortes de bonnes œuvres, comme prières, pénitences, aumônes qu'il plairait au directeur d'imposer. 2° Ce vœu, comme tous les autres, ne peut être obligatoire que lorsqu'il s'agit de choses bonnes en elles-mêmes et qui n'empêchent pas un bien plus considérable. Ainsi on ne pourrait pas, ordinairement du moins, être obligé, en vertu de ce vœu, à quitter l'état de continence pour embrasser celui du mariage. 3° On ne prétend pas s'engager par ce vœu, à obéir dans des choses extrêmement pénibles et à faire des actes héroïques, comme serait d'embrasser l'Etat Religieux, quand même le directeur le commanderait. Il serait possible qu'on fût obligé à cela par d'autres motifs, mais non en vertu de la promesse que l'on a faite d'obéir. 4° Lorsqu'on a déterminé la matière ou l'étendue du vœu en le faisant, il ne s'étend pas plus loin, et l'on n'est obligé qu'aux

actions que l'on a voulu renfermer dans son vœu. Ainsi, on ne serait pas tenu alors de se soumettre au règlement de vie que le directeur voudrait imposer, ou d'embrasser un état qu'il indiquerait, si on a formellement ou implicitement exclu ces choses de l'engagement contracté. 5° Généralement on ne s'engage à obéir qu'autant qu'on demeurera dans l'état et la position où l'on est, et l'on ne s'interdit pas le droit d'embrasser un autre état, par exemple, de se marier ou d'entrer en Religion. 6° Ce vœu est indépendant des vœux de pauvreté et de chasteté, il peut subsister sans eux, et recevoir toutes sortes de modifications, suivant la condition des personnes qui le font, car il n'est incompatible avec aucune condition ou classe de la société (1).

Ce vœu, quoique simple, peut obliger sous peine de péché grave : l'obligation existe toutes les fois que la personne à laquelle on a promis à Dieu d'obéir, commande avec l'intention manifestée d'obliger et dans une matière propre au vœu. Le péché renfermé dans la violation de ce vœu serait grave, si la matière était considérable, et la volonté d'obliger de la part de celui qui commande, bien connue; par exemple, quand il le fait en vertu de la sainte obéissance; mais un grand danger pour le corps ou pour l'âme, un inconvénient sérieux que le Supérieur n'aurait pas prévu, excuserait du péché de désobéissance (2).

Ce vœu n'est pas réservé; l'évêque peut donc en dispenser : le Supérieur auquel on s'est soumis

(1) Suar., III, lib. X, c. III.
(2) Ibid.

(confesseur ou autre) ne peut directement dispenser de ce vœu ; mais il peut indirectement enlever toute obligation, en n'usant pas de son droit et ne commandant rien à la personne. Le vœu par ce moyen n'a plus de matière et par conséquent plus d'application (1).

On peut rapporter à cette espèce du vœu celui que font quelques sœurs tourières de certains Ordres ; l'engagement qu'elles prennent d'obéir à leur Supérieure ne suffit pas pour les constituer vraiment Religieuses, et ce vœu n'est pas un vœu de religion ; il est donc susceptible de dispense au moins de la part de l'Evêque.

Quant au vœu simple d'obéissance émis dans une Congrégation religieuse, il produit en général les mêmes effets que celui qui est fait dans un Ordre religieux. Cependant les membres de ces Congrégations ne sont point obligés, par le seul fait de leurs vœux, à l'observation des lois et des règlements portés pour les Ordres religieux par les Conciles et les Souverains-Pontifes, puisqu'ils ne sont point regardés par l'Eglise comme strictement et rigoureusement religieux. Je dis par le seul fait de leurs vœux ; car l'Evêque diocésain, qui est leur Supérieur, peut appliquer ces lois aux Communautés qui lui sont soumises, et les imposer comme obligatoires, celles par exemple, qui concernent la clôture, etc.

(1) Suar., III, lib. X, c. III.

ART. III. — **Différence entre le vœu simple et le vœu solennel d'obéissance.**

L'effet propre du vœu solennel est de soumettre tellement la volonté de l'inférieur à l'autorité du Supérieur, par la donation absolue, perpétuelle et irrévocable qu'il fait de sa personne à l'Ordre, qui de son côté est irrévocablement lié au Religieux, que celui-ci ne peut, sans le consentement du Supérieur, contracter *validement* aucune obligation civile ou naturelle.

Le vœu simple d'obéissance interdit sans doute aussi au Religieux de contracter aucune obligation sans l'aveu de ses Supérieurs; mais s'il en contractait sans y être autorisé, le contrat serait valide, quoique le Supérieur puisse l'annuler en vertu du pouvoir qu'il a sur l'inférieur, et des droits qu'il possède sur ses actes et sur sa volonté.

CHAPITRE VII

DES PÉCHÉS CONTRE L'OBÉISSANCE

ART. I. — **Différentes espèces de désobéissance.**

Nous pouvons distinguer autant de sortes de désobéissance que nous avons distingué d'espèces d'obéissance.

Ainsi, 1° à l'obéissance générale qui se rencontre dans l'accomplissement de tout précepte, quel qu'il soit, correspond une sorte de désobéissance que l'on peut appeler générale, parce qu'elle est commune à toute violation d'un précepte, quel qu'il soit. Cette désobéissance ne renferme pas une malice distincte de celle qui est propre à chaque espèce de péché, elle en est comme la matière qui tire sa forme ou sa malice spéciale de l'obligation particulière qui est violée.

2° A la vertu d'obéissance proprement dite, correspond la désobéissance véritable ou le péché spécial de désobéissance ; ce péché renferme non seulement la violation d'un précepte, ce qui lui est commun avec la désobéissance générale, mais encore la transgression formelle d'un commandement connu par le mépris tacite ou formel du motif propre à l'obéissance : ce mépris peut être tacite ou implicite

lorsqu'on ne viole le commandement qu'entraîné par une passion ; il est formel lorsque l'on viole le commandement précisément par mépris pour l'autorité. Cette désobéissance peut encore se diviser en deux classes, celle qui renferme le mépris de l'autorité humaine, et qui blesse la justice, et celle qui méprise le droit de Dieu, comme il arrive dans la violation du vœu, et qui blesse la religion.

3° Il y a encore une sorte de désobéissance opposée à l'obéissance que saint Thomas appelle parfaite, et qui consiste à faire la volonté du Supérieur dans les choses mêmes qui ne sont point obligatoires, et lorsque le Supérieur n'exprime autre chose qu'un désir. Ce n'est pas qu'il y ait toujours péché à ne pas se conformer aux désirs connus du Supérieur, on peut avoir quelquefois de légitimes raisons d'en user ainsi ; raisons que le Supérieur peut ignorer et qui modifieraient son jugement, s'il les connaissait. Cependant, il est vrai de dire que pour l'ordinaire on commettra quelque faute en s'écartant de ses intentions et de ses désirs, parce que, ordinairement du moins, ce défaut de soumission aura sa source dans quelque affection déréglée, comme serait l'attache à son sentiment et à sa volonté propre, etc. On pourrait même appeler cette faute une véritable désobéissance, toutes les fois qu'on agirait par un principe formellement contraire à la vertu d'obéissance ; ce péché appartiendra à une autre espèce, si le motif est différent. Enfin l'on peut encore appeler ces fautes de véritables désobéissances dans ce sens que, comme la qualité de Supérieur donne à celui qui en est revêtu une autorité inhérente à

ce titre, indépendamment même des pouvoirs qui lui sont attachés ; et comme la qualité de membre d'un corps crée pour l'individu une obligation naturelle, de convenance du moins, si elle n'est rigoureuse, de se soumettre au chef de ce corps, il y a une espèce de désobéissance à ne pas se conformer aux désirs d'un Supérieur, et à ne pas tenir compte de ses intentions ; il y aurait au moins imperfection.

Art. II. — De la grièveté des fautes commises contre l'obéissance.

Le péché de désobéissance contre la vertu est soumis aux mêmes conditions que les autres péchés ; il dépend essentiellement de ces deux éléments : gravité de la matière, et malice plus ou moins grande de la volonté.

Quant au péché commis contre le vœu, pour en juger, il faut avoir égard à la matière, c'est-à-dire au commandement du Supérieur, qui peut être plus ou moins important en lui-même, et que le Supérieur peut imposer plus ou moins rigoureusement. On convient généralement que le Supérieur ne peut pas commander sous peine de péché mortel une chose qui, sous tous les rapports, est de peu d'importance ; au contraire, il peut commander sous peine de péché véniel une chose grave et déjà obligatoire sous d'autres rapports (1). On recon-

(1) Suar., l. III, de Relig., c. xxv, n. 2.

naîtra que l'obligation est grave quand le commandement est fait *en vertu de la sainte obéissance,* ou quand les Supérieurs *attachent la peine d'excommunication* au seul fait de la désobéissance ; si le précepte n'est pas conçu en ces termes ou d'autres équivalents, et que les Supérieurs ne manifestent pas la volonté d'imposer une obligation grave, ils ne sont censés commander que sous peine de péché véniel. Et s'il n'y a aucun commandement obligatoire, mais un simple désir manifesté, il n'y a pas, dans la désobéissance, de péché contre le vœu. Si le Supérieur veut obliger sous peine de péché mortel, ordinairement il se servira de la formule : *en vertu de la sainte obéissance,* ou de quelque autre équivalente.

On pourrait cependant, dans quelque circonstance, être tenu rigoureusement d'obéir, quand même il n'emploierait pas ces formules, et cela en vertu du pouvoir de domination : par exemple, si le Supérieur manifestait suffisamment son intention et qu'il s'agît d'une chose grave, quoiqu'il ne fît pas intervenir l'obligation du vœu, soit parce qu'il l'oublie, soit parce qu'il n'aurait pas le droit de commander en vertu du vœu, comme cela peut arriver pour des Supérieurs subalternes, dans l'absence momentanée du premier Supérieur ou dans des choses qui leur sont spécialement confiées ; il y aurait péché grave à lui désobéir. Ainsi, dans la Compagnie de Jésus, quoique le Père ministre n'ait pas le pouvoir de commander en vertu de la sainte obéissance, cependant le Frère coadjuteur qui lui répondrait, lorsqu'il donne un ordre : *je ne veux*

pas obéir, encourrait le cas réservé pour la désobéissance formelle (1), ce qui suppose évidemment un péché grave. Le cardinal de Lugo (2) enseigne aussi que celui-là encourrait le cas réservé, qui répondrait au Supérieur : *je ne veux pas obéir*, lors même que le commandement ne serait pas fait en vertu de la sainte obéissance (3). On suppose toujours une matière grave.

Lorsqu'il est question d'une Règle, on peut juger de l'obligation qu'elle impose par les termes dont elle se sert, par la gravité de sa matière et son importance, par la fin que la Règle se propose, et surtout par l'usage de l'Ordre et la manière dont la Règle est interprétée par ceux qui sont chargés de la faire connaître et observer.

Art. III. — **Du nombre des péchés que renferme la désobéissance du Religieux.**

Comme nous l'avons déjà remarqué, la vertu d'obéissance appartenant à la justice, et le motif propre de l'obéissance étant le droit du Supérieur et l'obligation de l'inférieur, le péché contre cette vertu serait par là même une faute contre *la justice*. Mais le vœu étant un acte de Religion par lequel l'homme consacre à Dieu sa volonté et s'engage à la

(1) Ordin. Gen., c. II, 18.
(2) De Pœnit., disp. XX, s. 4, n. 48, etc.
(3) V. Suar., de Relig., t. III, l. X, c. IV, n. 11.

soumettre à celle du Supérieur dans laquelle il reconnaît l'expression de la volonté divine, violer ce vœu, refuser d'obéir, ce serait reprendre ce qu'on a donné à Dieu, ou retenir ce qu'on lui a promis, ce serait par conséquent un *sacrilège ;* la violation du vœu d'obéissance est donc un péché différent de la violation de cette vertu.

On peut demander ici si la transgression du vœu d'obéissance renferme plusieurs péchés, comme le prétendent de graves auteurs, ou s'il n'y a qu'un seul péché, selon le sentiment d'autres docteurs. Les premiers se fondent sur la nature même de ce vœu qui, selon eux, renferme une promesse faite à Dieu et une autre promesse faite aux Supérieurs de l'Ordre ; donc, concluent-ils, il existe deux sortes de péchés, si on ne remplit pas ses engagements. Les seconds s'appuient également sur la nature du vœu qui, selon eux, ne renferme qu'une seule obligation à l'égard de Dieu ; donc, continuent-ils, la transgression du vœu ne renferme qu'un seul péché. Quoi qu'il en soit, comme on ne peut nier, ce semble, que le Religieux, en faisant les vœux dans un Ordre, ne se donne par là même au corps dont il devient le membre, et ne lui transfère les droits qu'il avait, comme individu, sur sa volonté et ses actes, si le vœu ne crée pas, de sa nature et par lui-même, pour les Supérieurs le droit dont il est ici question, on peut dire avec Suarez que ce droit est le résultat nécessaire et naturel de la Profession religieuse qui renferme une donation de soi-même à l'Ordre : donc le Religieux est obligé, à deux titres différents, de se soumettre aux Supérieurs et d'obéir ; il y est

obligé, parce qu'il l'a promis à Dieu par son vœu ; il y est obligé de plus, parce qu'en se consacrant à l'Ordre il a reconnu l'autorité de ceux qui le gouvernent, et qui devant lui tenir lieu de maîtres et de pères, doivent jouir à son égard d'une véritable autorité et pouvoir lui commander sous peine de péché. Saint Liguori (1) regarde cette opinion comme plus probable. C'est d'après ces principes que nous avons admis plus haut, avec Pellizarius, que parmi les Supérieurs, ceux mêmes qui ne peuvent pas commander en vertu de la sainte obéissance, peuvent cependant, en certaines rencontres, attacher à leurs ordres un caractère obligatoire, parce qu'ils participent à l'autorité paternelle et au pouvoir de domination acquis à l'ordre par le fait de l'incorporation d'un membre au corps religieux ; donc enfin il y aurait double péché dans la transgression du vœu, puisqu'on violerait la promesse faite à Dieu, et qu'on refuserait aux Supérieurs la soumission à laquelle ils ont droit. La première faute serait contre le vœu, la seconde contre la vertu (Suar., III, liv. X, c. v, etc.). Il faut en dire autant des cas où, la Règle obligeant sous peine de péché, les Supérieurs ajouteraient à cette première obligation celle du vœu ; il y aurait aussi double péché dans ce cas (Suar., ib., c. VII).

(1) Tract. XIII, 17.

SECTION SEPTIÈME

DE LA PROFESSION EN TANT QU'ELLE RENFERME LA DONATION QUE FAIT DE LUI-MÊME LE RELIGIEUX A L'INSTITUT DANS LEQUEL IL ENTRE.

CHAPITRE PREMIER

IDÉE GÉNÉRALE DES OBLIGATIONS QUI NAISSENT DE LA PROFESSION

Nous l'avons dit dans la première partie de cet ouvrage, la *Profession* est l'acte qui constitue *officiellement* le Religieux dans son état : elle est comme la formule abrégée de toutes les obligations qu'il contracte. — Elle renferme d'une part la *consécration* que l'âme religieuse fait d'elle-même à Dieu par les trois vœux de Religion ; et de l'autre, la *donation* en vertu de laquelle elle appartient désormais à l'Institut qu'elle embrasse.

1° Nous avons parlé de cette *consécration* dans les quatre sections précédentes et expliqué les obligations qui naissent des vœux. Il suffit de

rappeler ici que, par la Profession, cette *consécration* reçoit un caractère particulier de solennité et devient en quelque sorte *officielle*. Ce n'est plus l'acte privé et purement intérieur d'une âme qui, sous l'action de la grâce et le mouvement que lui imprime le Saint-Esprit, s'offre, se donne, se dévoue plus spécialement à son Dieu, mais un acte public, authentique et reconnu par l'Eglise.

Dans l'acte de sa Profession l'âme religieuse se trouve non plus seulement sous le regard de *Dieu,* mais en présence *de l'Institut* dans lequel elle entre : elle fait ses vœux non *en secret,* mais *publiquement*. Elle se sert pour cela de la *formule* approuvée par l'Eglise et en usage dans l'Institut. Cette Profession se fait d'après le *rite* et avec les *prières* autorisées à cet effet. Emis selon les *Règles de l'Institut,* les vœux trouvent également dans ces Règles la mesure des obligations qu'ils imposent. Par la Profession, le Religieux est *officiellement reconnu pour tel* par l'Eglise. Il a droit par là même aux *privilèges* accordés à ce saint état, et la *législation* spéciale qui régit les personnes religieuses lui devient applicable.

Mais de plus, ce qu'il faut remarquer avec soin, ces vœux sont reçus, acceptés par l'Institut : le Religieux qui les fait se trouve directement en face de *son Ordre* qui le *reçoit;* et par *conséquent de l'Eglise* qui a donné son approbation à l'Institut, aux Règles, aux vœux ; et qui a conféré aux Supérieurs l'autorité dont ils ont besoin. Dans la réalité c'est l'Eglise qui *reçoit ces vœux,* au nom de Dieu, par l'intermédiaire de l'Ordre et des Supérieurs de l'Ordre.

Ainsi, d'une part, l'âme religieuse se donne et se consacre à Dieu représenté par l'*Institut* qui, lui-même, n'a de vie et d'autorité que celles qu'il tient de l'*Eglise*. D'autre part, Dieu reçoit et accepte ces vœux, cette consécration, mais par l'intermédiaire de ceux qui le représentent et ses fondés de pouvoir, l'*Ordre* et l'*Eglise* elle-même.

De cette sorte, les deux parties contractantes peuvent, si j'ose le dire, se voir, se parler, s'entendre et faire leurs conventions. Le contrat consenti est signé, légalisé ; le sceau y est posé ; et quand les vœux sont perpétuels (et c'est le cas ici) l'obligation réciproque qui lie les deux parties est une obligation embrassant l'éternité tout entière. La *donation de la créature* est *complète*, l'*acceptation de Dieu* est *certaine*. Le contrat est parfait, et des deux côtés c'est *pour toujours*.

2° Il nous reste maintenant à étudier la nature et les effets de la *donation* ou *tradition* que le Religieux fait de sa personne à l'Ordre dans lequel a lieu la Profession.

Le Religieux, en se donnant à l'Institut qu'il embrasse, dépose en quelque sorte entre les mains des Supérieurs les vœux qui le lient à Dieu ; il se donne à eux *comme Religieux, consacré à Dieu ;* et en se remettant entre leurs mains, il les charge de le conduire et diriger dans la voie de la perfection et dans la pratique des vœux qu'il a faits, selon les Règles de l'Institut. C'est dans ce sens que les Supérieurs acceptent et les vœux et la tradition, agissant en cela au nom de l'Institut, de l'Eglise et de Dieu. De là naissent pour les Supérieurs et les

inférieurs des *droits* et des *devoirs* réciproques. Les membres appartiennent au corps, et le corps se doit à chacun des membres.

I

L'individu est comme incorporé à l'Institut auquel il se donne et qui l'accepte dans son sein ; il vivra désormais de sa vie et jouira de ses biens ; le corps, en l'acceptant, lui doit et lui donne tout cela.

Donc, 1° si les *vœux sont solennels*, le sort de l'individu est irrévocablement attaché à celui de l'Institut. Il s'est donné sans réserve et pour toujours, il a été accepté dans ces conditions ; les liens qui les unissent ne peuvent être rompus.

2° Lors même que *les vœux sont simples*, l'Institut ne peut renvoyer arbitrairement, et sans des raisons majeures, le Religieux qu'il a admis dans son sein. La maladie n'est pas un motif suffisant de renvoi. C'est ce que demande la justice. Nous supposons que les Règles ne contiennent rien de spécial sous ce rapport.

3° C'est au corps, c'est-à-dire à ses chefs, aux Supérieurs, qu'incombe le devoir de procurer le bien spirituel et temporel de chacun de ses membres ; de prendre les intérêts de l'âme et du corps, de la sainteté et de la santé du Religieux.

4° C'est au corps, c'est-à-dire à ses chefs, qu'il appartient de veiller sur tous les membres, de les protéger contre les dangers qu'ils pourraient courir, etc., etc.

5° C'est au corps, c'est-à-dire à ses chefs, d'assurer autant qu'ils le peuvent, dans chaque Religieux, l'observation des vœux et des Règles et l'acquisition de la perfection. L'individu devient l'enfant de la famille ; en cette qualité les Supérieurs deviennent pour lui des pères et lui doivent la formation et la direction religieuses, l'amour et les soins dévoués qui conviennent à des enfants. Supérieurs et pères, ils ont autorité sur leurs inférieurs, soit en vertu de la donation faite à l'Institut par l'individu, soit en vertu *du vœu* fait à Dieu, mais confié au Supérieur. Ils sont pour eux tout à la fois les mandataires de Dieu, et les représentants de l'Ordre.

II

De son côté, l'*individu,* en entrant dans l'Institut, 1° abdique son indépendance personnelle, il renonce à sa liberté pour se mettre sous l'autorité de ses Supérieurs.

2° A l'obligation des *vœux* qu'il doit observer *par Religion,* il ajoute une *promesse* faite à ses Supérieurs, qu'il doit accomplir par *justice. Promitto Deo... et tibi...*

3° Faisant ses vœux dans l'Institut, il leur donne l'*étendue et le sens* fixés par l'Institut. Les faisant pour toujours, il s'oblige à persévérer dans sa vocation.

4° Il s'engage à prendre *les moyens* propres à garantir l'observation des vœux, tels qu'ils sont en usage dans l'Institut... (Clôture, etc.)

5° En faisant *Profession* dans l'Institut, il accepte les *Règles* de l'Institut et s'engage tacitement à les observer.

6° En faisant Profession dans l'Institut, il s'adonne à *la vie commune*.

7° Il s'oblige à pratiquer la *charité fraternelle* à l'égard des autres membres, comme il veut qu'on la pratique à son égard.

8° Il adopte les *obligations* qui sont imposées aux autres membres de l'Institut. (Office divin, etc.)

9° Il s'engage à porter l'*habit de l'Ordre*, s'il en a un particulier.

10° Il doit être disposé à remplir les *ministères* propres de l'Institut, selon la volonté du Supérieur.

Comme nous avons exposé, à l'article *des vœux*, les autres obligations qui naissent pour le Religieux de sa donation à l'Institut, il ne nous reste qu'à déterminer 1° le devoir de *persévérer* dans le corps religieux où il est entré et qui dérive de la Profession. — 2° L'obligation d'*observer la Règle*. — 3° Celle de pratiquer *la charité fraternelle*. — 4° Le devoir de se plier à *la vie commune*. — 5° De porter l'*habit religieux*. — 6° Celui de réciter l'*office divin*, si on fait partie d'un Ordre religieux proprement dit.

C'est ce que nous allons faire dans les chapitres suivants.

CHAPITRE II

DE L'OBLIGATION POUR LE RELIGIEUX DE PERSÉVÉRER DANS L'ORDRE OU IL FAIT SA PROFESSION.

Cette obligation peut naître, ou des *vœux faits à Dieu*, ou d'une *promesse spéciale* faite aux Supérieurs.

Examinons successivement ces deux choses.

ART. I. — **De l'existence de cette obligation en vertu des vœux faits à Dieu.**

Cette obligation suppose deux choses : 1° qu'on est tenu de garder les vœux que l'on a faits ; 2° que c'est dans l'Ordre qui les a reçus qu'on doit les garder.

I. Que l'on soit obligé d'observer les vœux que l'on a faits, c'est ce dont tout le monde convient. On pourrait peut-être demander si ces vœux ne cessent pas d'obliger lorsqu'il survient, après la Profession, une circonstance qui, si elle eût été prévue, aurait empêché de les faire ?

Voici ce que nous répondons à cette question :

1° S'il s'agissait de *vœux privés* et non de vœux de Religion, on est d'accord assez généralement

qu'une circonstance grave et imprévue qui aurait empêché de les faire suffit pour éteindre l'obligation qui en naîtrait. Mais on ne peut, dit S. Liguori, consacrer ce principe lorsqu'il s'agit du *vœu de chasteté, même privé :* autrement la plupart de ces vœux deviendraient illusoires, n'y ayant presque personne qui, dans certaines circonstances, ne prétendît trouver une excuse suffisante dans sa *complexion,* dans sa *fragilité,* dans l'*habitude contractée,* dans les *tentations plus fortes,* et qui ne se persuadât n'être pas tenu de garder son vœu.

2° Mais la question présente suppose évidemment des vœux *faits en Religion ;* or, indépendamment des raisons que nous venons d'indiquer, d'après S. Liguori, et lors même qu'il ne s'agirait que de *vœux simples,* on ne peut admettre que ces causes accidentelles puissent détruire les obligations qui en naissent. Il y a en effet dans la *Profession,* même improprement dite, une espèce de contrat onéreux entre les membres et le corps religieux dans lequel on fait ses vœux. Ce contrat ne peut se résilier que du consentement des deux parties et pour des raisons graves, parmi lesquelles on ne compte pas ces circonstances ou éventualités imprévues qui lui laissent toute sa force. Ces raisons sont applicables aux *vœux solennels,* et il en est encore de particulières pour eux ; aussi les théologiens tiennent pour indubitable qu'il n'y a aucune circonstance imprévue qui puisse les annuler, à moins qu'elle n'atteigne la substance même des vœux. Voici les raisons sur lesquelles se fondent ces docteurs en parlant spécialement du vœu de

chasteté; en ce cas, disent-ils, le Religieux, le prêtre ne doit pas être considéré comme une personne privée, un individu isolé, mais comme partie d'un tout, membre du corps ecclésiastique ou de l'Ordre religieux : en cette qualité, son avantage particulier, fût-il aussi réel qu'il peut le paraître, doit être sacrifié au bien général ; or il est certain que les intérêts de l'Eglise et de l'Ordre religieux seraient compromis, s'il était permis au prêtre, au Religieux de se regarder comme délié de ses vœux pour les raisons indiquées précédemment. Quels effets ne produiraient pas de pareils exemples ? quel scandale ne résulterait pas de cette conduite ? quelle voie ne serait pas ouverte à la licence ? et combien de personnes, même parmi celles qui remplissent bien les devoirs de leur vocation, pourraient être tentées, à certains moments, d'en venir à de pareilles mesures (1) ? On peut ajouter avec raison, que les vœux solennels sont émis avec plus de connaissance de cause, après une épreuve assez longue, à un âge raisonnable, et qu'il est difficile qu'on ne prévoie, confusément du moins et en général, les difficultés que l'on aura à surmonter plus tard.

II. Il n'est pas moins certain que c'est dans l'Ordre qui a reçu les vœux que l'on est obligé de les garder. En effet, comme l'observe Suarez (2), d'un côté le Religieux fait vœu d'obéissance *perpétuelle,* d'un autre côté il fait vœu d'obéissance *dans l'Ordre* et suivant les Règles de l'Ordre ; donc il fait

(1) S. Lig., IV, L.
(2) III, VI, 15 et IV, III, 1.

vœu d'*obéissance perpétuelle dans l'Ordre qui reçoit* les vœux au nom de l'Eglise, au nom de Dieu. D'ailleurs, si son vœu ne lui faisait pas une obligation de persévérer dans l'Ordre, il pourrait en sortir quand bon lui semblerait, et pourrait par conséquent, sans violer son vœu, se soustraire aux obligations qu'on voudrait lui imposer, quelles qu'elles fussent, et rendre ainsi complètement illusoire l'engagement qu'il a pris vis-à-vis de Dieu. De plus, l'Eglise regarde comme un crime l'action du Religieux qui abandonne la vie religieuse et quitte sans permission l'Ordre dont il était membre ; elle donne à ce péché le nom odieux *d'apostasie,* et décerne des peines très graves contre ceux qui se rendront coupables de ce crime ; or il n'y aurait pas de faute à quitter l'Ordre dans lequel on a fait profession, si on n'était pas obligé d'y persévérer, et le mot d'apostasie perdrait la signification qui y est attachée. L'obligation est donc certaine, elle est incontestable.

Cette obligation est commune à tous ceux qui ont émis les vœux perpétuels de religion, *simples* ou *solennels;* la seule différence qui existe sous ce rapport entre l'émission des vœux simples et celle des vœux solennels, c'est que les engagements pris par le Profès et acceptés par l'Eglise et par l'Institut, sont pris et acceptés dans un sens absolu et d'une manière irrévocable. Le consentement de l'Ordre et du Religieux ne suffirait pas pour rompre le lien qui a été formé, et l'*Eglise seule* pourrait, sinon dispenser réellement, du moins déclarer, en certains cas extrêmement rares, que Dieu n'agrée pas l'engagement pris à son égard, et rend au membre la

liberté dont il s'était privé. Dans les vœux simples au contraire, quelque parfaites que soient les dispositions qui animent le Religieux, l'Eglise représentée par l'Institut n'accepte pas d'engagements irrévocables, et conserve le pouvoir de dispenser en certains cas des vœux qui, dans sa pensée, ne sont point absolus. Ce pouvoir, cependant, l'Eglise ne l'a que dans une certaine mesure, elle n'en use que pour de graves raisons.

ART. II. — **De l'obligation de persévérer dans l'Institut où l'on a fait sa Profession à cause de la donation que l'on a faite de soi-même à l'Ordre.**

Ce n'est pas seulement à cause des vœux qu'il a émis que le Religieux est obligé de persévérer dans la Religion; cette obligation naît pour lui directement de la *donation* qu'il a faite de sa personne à l'Institut, lequel de son côté s'est engagé à conserver le Religieux, à lui fournir tout ce dont il a besoin, et à le traiter comme un membre de la famille. Ce contrat peut être plus ou moins strictement obligatoire des deux côtés, suivant que la Profession est solennelle ou simple, comme nous venons de le dire; mais il existe, ou formellement ou virtuellement, partout où il y a Profession religieuse, quoiqu'il faille des raisons plus graves pour faire cesser cette obligation quand la Profession est solennelle.

Il ne sera pas inutile, pour plus de clarté et d'exactitude, d'établir ici quelques distinctions.

1° La *Profession religieuse* peut être stricte et proprement dite; elle suppose alors les vœux solennels et l'Ordre vraiment religieux.

2° La Profession religieuse peut exister avec les *vœux simples,* mais perpétuels et émis dans un Institut approuvé par l'Eglise.

3° Enfin on peut supposer que les trois vœux sont émis sans aucune promesse de persévérer dans la Congrégation, ou avec cette promesse faite à Dieu, mais sans aucun engagement vis-à-vis de la Congrégation, et sans engagement de sa part.

Dans le premier cas, il y a de la part du Religieux cette donation de lui-même que nous avons dit être essentielle à l'Etat Religieux, et par laquelle il se livre pour toujours à l'Institut dans lequel il fait ses vœux; de son côté l'Ordre, autorisé par l'Eglise, accepte cette donation et répond à la promesse du Religieux en s'engageant à pourvoir à toutes ses nécessités spirituelles et temporelles, à le traiter comme un de ses membres et à ne pas le renvoyer sans cause légitime. Il y a donc un contrat onéreux passé entre les deux parties et les obligeant l'une et l'autre; ce contrat est absolu, perpétuel, parfait.

Dans le second cas, il y a dans la Profession, même improprement dite, une espèce de contrat entre le Religieux qui fait ses vœux et l'Institut dans lequel il les fait. Ce contrat ne peut se résilier que du consentement des deux parties, et pour des raisons graves; mais il n'est pas de sa nature absolu, irrévocable.

Enfin, dans la troisième hypothèse, le Religieux,

n'ayant pris d'engagement que vis-à-vis de Dieu, et n'ayant rien promis à ses Supérieurs, n'aurait pas d'autres liens que ceux de ses vœux; il ne s'est pas engagé envers la Congrégation, que l'on suppose, de son côté, n'avoir rien promis à l'individu.

Cela posé, quand il y a eu promesse de persévérer dans l'Institut dont on fait partie, nul, *à l'exception du Souverain-Pontife*, ne peut en dispenser celui qui l'a faite, ainsi que du *serment* ou du vœu qui la confirmerait, *sans le consentement de* l'Institut qui a reçu la promesse et y a répondu par une promesse au moins tacite. Voilà pourquoi, quand on accorde la faculté de commuer ou de dispenser les vœux, on met toujours à la concession cette clause restrictive : *sans préjudice des droits d'un tiers*, dont le consentement, par conséquent, est requis. Cela vient de ce que la promesse faite et acceptée constitue pour la Congrégation un droit rigoureux vis-à-vis du particulier ; droit de justice, sur lequel le *Souverain-Pontife seul* peut statuer en vertu de son autorité suprême, de son haut domaine sur les personnes et les choses ecclésiastiques, et parce qu'il jouit du pouvoir de domination dans tous les Ordres religieux.

Cette réponse est applicable aux 1°, 2°, ci-dessus. La promesse peut être plus ou moins solennelle, plus ou moins expresse des deux côtés; elle peut être par sa nature plus ou moins absolue, plus ou moins irrévocable selon les différents cas ; mais partout où l'on trouve le contrat onéreux qui lie les deux parties, on ne peut décharger l'un des con-

tractants, sans le consentement de l'autre; ce serait violer son droit, lui faire un tort véritable.

C'est l'enseignement de Suarez (t. II, tract. VI, l. VI, c. V, n. 7); c'est celui de saint Liguori (l. III, tr. II, c. IV, n. 255); c'est celui de Benoît XIV, (Bulles *Convocatis,* 25 nov. 1749, et *Inter præteritos,* 3 déc. 1749, § 5, n. 66.)

La troisième hypothèse laisse le Religieux en présence de Dieu seul et sans obligation directe, *distincte des vœux* de persévérer dans la Congrégation ; dans le cas d'une commutation ou d'une dispense, on n'a pas à craindre de léser ses droits, puisque ces droits n'existent pas, et que la Congrégation ne peut réclamer ce qu'on ne s'est point engagé à lui donner. (S. Lig., *ubi suprà.*)

D'après ce que nous venons de dire, l'obligation de *persévérer dans sa vocation* s'applique également aux membres des Congrégations religieuses. Toutes les fois que les vœux qu'on y fait sont perpétuels, on s'engage, au moins vis-à-vis de Dieu, à y persévérer.

Les membres des Congrégations religieuses peuvent, aussi bien que les Religieux proprement dits, se rendre coupables en sortant de leur Couvent et cherchant à échapper par la fuite à l'autorité de leurs Supérieurs. Ils peuvent même se rendre coupables devant Dieu du crime *d'apostasie,* en renonçant à leur état ; mais cette apostasie n'ayant pas tous les caractères qui flétrissent ce crime lorsqu'il est commis par des Religieux proprement dits, ils n'encourent pas *l'excommunication portée contre ceux-ci,* quand même ils quitteraient l'habit religieux et renonceraient pour toujours à leur

saint état. Les Supérieurs ne sont pas obligés si rigoureusement à faire des démarches pour les faire rentrer, à moins de circonstances particulières, comme serait le danger de scandale dans le monde. En effet, comme on peut plus facilement les renvoyer à cause de la nature de leurs vœux qui sont simples, on peut aussi plus facilement les laisser hors de la Religion quand ils en sont sortis. Nous avons dit ailleurs quels étaient les cas où les Religieuses pourraient emporter avec elles leur dot, et nous avons indiqué quelques-uns des moyens que l'on peut prendre pour prévenir les inconvénients qu'il y aurait à retenir l'unique ressource qui reste à ces personnes pour subsister hors de la Congrégation dans laquelle elles étaient entrées.

Il faut encore observer qu'il est des Congrégations où, loin de s'engager à persévérer en y entrant, les vœux qu'on y émet ne sont pas faits d'une manière absolue, mais seulement pour le temps où l'on reste dans la Congrégation : tels sont (ou du moins tels étaient autrefois) les vœux des Sœurs de Saint-Joseph dans le diocèse de Lyon. Il est dit au chapitre II de leurs Constitutions : « Si « elles sortent de leur propre volonté, ou qu'elles « soient renvoyées pour leur incorrigibilité, l'évêque « du lieu d'où elles sortiront les dispensera de leurs « trois vœux, et leur en donnera la dispense par « écrit, après quoi elles seront libres comme aupa- « ravant qu'elles fissent les vœux. » Quelquefois même, l'obligation des vœux peut cesser par le seul fait de la sortie ou du renvoi ; ainsi en est-il,

dans la même Congrégation, des vœux émis par les Sœurs agrégées, qui ne les obligent qu'autant qu'elles persévèrent dans leur état (1). Cette manière de faire les vœux suppose qu'ils ne sont que conditionnels, et comme on est censé ne s'obliger que suivant la Règle et dans les bornes qu'elle prescrit, il n'y a pas de doute que l'obligation ne cesse dès lors que la condition n'existe plus. Cette espèce de vœu peut être en vigueur dans d'autres Congrégations, et voilà pourquoi il était important de le constater ici. Les personnes qui sortiraient de la Congrégation sans raisons légitimes ou s'en feraient chasser par leur faute, commettraient sans doute un péché ; mais comme elles ne se sont point précisément engagées à y demeurer toujours, et que leurs vœux sont, en un sens, véritablement *conditionnels,* la dispense qui leur est donnée est toujours valide, quelles que soient les causes pour lesquelles elle est accordée, puisque les cas ont été prévus par la Règle, et les vœux émis dans ce sens et à ces conditions.

Art. III. — **De la manière dont on peut violer l'obligation de persévérer dans l'Ordre.**

Le Religieux *fugitif* est celui qui se soustrait pour un temps au pouvoir que l'Ordre a sur lui, mais sans quitter l'habit religieux, ni vouloir re-

(1) Chap. viii.

noncer pour toujours à la vie régulière dans l'Ordre dont il est membre. Si, comme il a été dit à l'article de la clôture, sortir du Couvent sans permission, même pour peu de temps, peut être en certaines circonstances un péché grave, il n'est pas douteux qu'ordinairement *la fuite* ne renferme un péché mortel.

Le Religieux *apostat* est celui qui quitte l'habit religieux et sort de l'Ordre dans lequel il a fait profession, sans intention d'y rentrer, soit qu'il l'abandonne pour vivre dans le monde, soit même qu'il n'en sorte que pour entrer dans un autre Ordre, si cela se fait hors des circonstances où l'Eglise le lui permet, et que nous indiquerons plus bas. A l'apostasie, telle que nous l'avons définie, est attachée l'excommunication. Ce serait aussi apostasier, suivant l'opinion commune, que de quitter l'Ordre avec l'intention de ne pas y rentrer, et de vivre dans le monde en conservant toutefois l'habit religieux; mais dans ce cas on n'encourrait pas l'excommunication. Il n'est pas nécessaire, pour qu'il y ait apostasie, qu'on se propose expressément de ne jamais rentrer en Religion; il suffit que l'on veuille passer dans le monde un temps assez considérable pour que la sortie ne puisse être regardée comme une simple fuite, et dans ce cas comme dans le premier, si on quittait l'habit religieux, l'excommunication serait encourue. C'est d'après le jugement des hommes prudents que l'on peut déterminer le temps suffisant pour constituer l'apostasie: il ne suffirait pas pour cela de sortir pour quelques heures seulement et afin de commettre un crime.

Ce ne sont pas seulement ceux qui ont fait les vœux solennels qui peuvent se rendre coupables d'apostasie, mais ceux aussi qui ont fait les vœux simples dans un Ordre approuvé par l'Eglise, et tous ceux en un mot qui sont véritablement Religieux dans le sens propre de ce mot (1).

Les Supérieurs doivent faire les démarches nécessaires pour faire rentrer les Religieux *fugitifs* ou *apostats* dans le devoir, toutes les fois que cela se peut sans un grave inconvénient pour l'Ordre, et que les Religieux dont il s'agit ne sont pas considérés comme incorrigibles. En effet, la charge de Supérieur impose à ceux qui la remplissent l'obligation de pourvoir au bien de tous ceux qui leur sont soumis; mais ils ne devraient faire aucune démarche, si les individus en question étaient dangereux pour le corps. Les raisons qui suffisent pour expulser de pareils Religieux sont plus que suffisantes pour les laisser hors de l'Ordre quand ils en sont sortis. Dans ces cas cependant, il serait important de les aider à régulariser leur position de la meilleure manière possible.

(1) Greg. XIII, Bull. *Ascendente.*

CHAPITRE III

DE L'OBLIGATION D'OBSERVER LA RÈGLE

Nous avons dit que le mot de Règle était employé dans deux sens.

On comprend assez ordinairement de nos jours sous le nom de *Règles, et la Règle primitive et les Constitutions* qui y ont été ajoutées ; nous nous conformerons à cet usage dans la question qui nous occupe et nous n'établirons ici aucune distinction entre la *Règle* et les *Règles.*

Avant de déterminer quelle est l'autorité des *Règles,* nous en ferons ressortir l'excellence et nous signalerons les nombreux motifs qu'a tout Religieux d'estimer ses Règles, de les aimer et de les observer fidèlement.

ART. I. — De la nécessité des Règles.

Désirer la perfection, et, non content de servir Dieu d'une manière quelconque et d'observer ses commandements dans ce qu'ils ont d'essentiel pour le salut, tendre à ce qu'il y a de plus excellent dans l'exercice de la vertu, aspirer à la pratique des conseils évangéliques, c'est une grande grâce.

Afin d'atteindre plus efficacement ce but élevé, se lier à Dieu par les trois vœux de Religion et lui consacrer ainsi sa vie tout entière, toutes ses actions, toute sa personne, c'est une grâce bien plus précieuse encore, car les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance opposent aux ravages de la concupiscence qui désole le monde le remède le plus efficace, et renferment les moyens les plus puissants pour la sanctification de la vie.

Cependant la *pratique de ces vœux* avait besoin d'être définie, *la matière* et *l'étendue des obligations* que l'on s'impose devaient être indiquées et déterminées. D'ailleurs, en dehors de l'observation des trois vœux de Religion, il restait encore au Religieux une grande liberté; ainsi l'emploi de son temps, les occupations destinées à remplir ses journées, les divers exercices de piété, la manière d'assurer à ses actions la perfection désirable, la pratique des vertus religieuses, etc., tout cela était abandonné à la bonne volonté de chacun. Les *Règles* comblent fort heureusement cette lacune. Ce qui échappait aux exigences des vœux devient la matière des Règles qui, s'emparant ainsi de la vie du Religieux tout entière pour la sanctifier, complètent et couronnent son sacrifice et en font un véritable holocauste.

Les Règles des différents Instituts se rapprochent les unes des autres et se ressemblent toutes sous certains rapports, car les obligations fondamentales de la vie religieuse sont les mêmes et doivent se retrouver partout où se trouve l'Etat Religieux. Cependant ces Règles, sous d'autres rapports, sont plus ou moins différentes les unes des autres, sui-

vant la diversité du but particulier que poursuivent les Instituts divers, les moyens employés par eux pour atteindre ce but, et leurs exercices particuliers appropriés à l'esprit qui les anime et à la fin qu'ils se proposent.

ART. II. — **De l'excellence de la Règle et du rôle important qu'elle remplit dans un Ordre religieux.**

§ I. — CE QU'ELLE EST EN ELLE-MÊME ET POUR L'INSTITUT

1° *La Règle,* pour un Institut religieux, est l'*abrégé* pratique *des conseils évangéliques,* et le résumé de ce que la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ renferme de plus excellent et de plus parfait.

2° C'est par *la Règle* que la vie commune est établie et conservée dans l'Institut religieux. Or, rien de plus important que la *vie commune* pour entretenir la charité, la ferveur, la discipline religieuse dans une maison. Faites disparaître la vie commune, et la Communauté elle-même disparaît en quelque sorte ; il n'y a plus unité de marche, d'exercices, de moyens ; bientôt il n'y aura plus d'unité ni dans le but ni dans l'esprit de l'Institut.

D'un autre côté, sans une Règle qui s'impose à tous, il ne peut y avoir de vie commune, il n'y a pas de lien suffisant pour rattacher les individualités et leur imprimer une marche, une direction suivie ; chacun n'a plus pour se conduire que sa

propre volonté. Pour tout dire en un mot, point de Communauté sans *vie commune,* point de vie commune sans la *Règle.*

3° Dans la pensée de Dieu, dans l'économie de la vie religieuse, la *Règle* est le grand instrument de sanctification; grâce à ce moyen le Religieux est placé dans l'heureuse nécessité de pratiquer une abnégation universelle et continuelle, car la Règle ne tolère et n'épargne aucun défaut, elle fait une guerre à mort à la nature et aux passions. Mais en même temps qu'elle poursuit et combat en nous tout ce qui vient du péché ou pourrait y conduire, la Règle développe et fait croître toutes les vertus, elle fournit à l'âme désireuse de sa perfection les pratiques les plus excellentes, les moyens les plus efficaces et les plus propres à la faire avancer dans le service de Dieu.

4° La *Règle* se présente à nous comme un mur de défense, un rempart qui protège la vertu du Religieux, le préserve de beaucoup de dangers, le prémunit contre une foule de tentations, et le met à l'abri des surprises de l'ennemi. Ce rempart protège l'Ordre tout entier, et la Règle bien observée est le gage certain de sa prospérité et de la ferveur croissante de ses membres.

5° La *Règle* propre à chaque Institut renferme la déclaration authentique de l'étendue de ses vœux et de la manière dont on doit les pratiquer dans l'Institut; car on fait les vœux *selon les Règles.* C'est la Règle plus ou moins austère, plus ou moins sévère dans ses prescriptions qui sert à déterminer le degré de perfection relative qui distingue les

Ordres entre eux. Mais si, pour juger de la perfection de l'Institut, on doit tenir compte des austérités corporelles, il est évident qu'on doit aussi prendre en considération la mortification intérieure et le combat livré à ses passions : or il n'est pas de moyen plus efficace que l'observation de la Règle pour acquérir l'abnégation et se vaincre soi-même.

6° La *Règle* sert à connaître et à définir nettement l'esprit de l'Institut, le genre de perfection qui lui convient et qui s'accorde avec sa fin particulière, les vertus plus nécessaires aux membres de chaque Institut et plus en rapport avec son esprit.

7° La *Règle* est, dans l'Institut, l'autorité souveraine ; elle étend son empire sur les Supérieurs comme sur les inférieurs. Munie de la sanction de l'Eglise qui l'approuve, elle s'impose à tous, et tous sont obligés de l'accepter et de s'y soumettre. L'Eglise seule, ou l'autorité qui la représente, peut changer ou modifier substantiellement la Règle une fois approuvée.

8° Elle est pour l'Institut la garantie de l'unité d'esprit, de tendances et de pratiques ; unité qui lui donne et lui conserve sa physionomie propre et le maintient toujours ressemblant à lui-même, malgré les vicissitudes des temps et la succession des Supérieurs chargés de le gouverner. C'est elle qui établit l'uniformité entre tous les membres, quels que soient les pays qu'ils habitent et les distances qui les séparent. Les nationalités qui pourraient les diviser, et la succession des temps qui altère si facilement toutes les institutions, grâce à l'identité

persévérante de la Règle, n'apportent aucune modification essentielle dans les observances religieuses de l'Ordre.

9° La *Règle* est comme l'âme de l'Institut, elle vivifie de son souffle les diverses générations de Religieux, leur communique la vie propre du corps auquel elles appartiennent, et reproduit dans chacun des membres de la famille les traits caractéristiques qui la distinguent et la font reconnaître entre toutes les autres.

10° La *Règle* enfin est comme le *moule* éprouvé et approuvé dans lequel sont jetés et fondus tour à tour les éléments divers qui se présentent pour faire partie de l'Institut, et d'où ils sortent avec la forme et la constitution définitives, les nuances et les couleurs spéciales qui leur conviennent.

§ II. — CE QU'EST LA RÈGLE POUR LES SUPÉRIEURS

1° Le pouvoir et les commandements des Supérieurs trouvent dans la *Règle* de l'Institut leur étendue et leurs limites. Nous l'avons dit : ils ne peuvent rien ordonner qui soit *au-dessus* d'elle, ni exiger des membres une perfection à laquelle ils ne se sont pas engagés ; ils ne peuvent pas commander des choses *vaines* et *ridicules* qui seraient *au-dessous* de la Règle, l'obéissance vouée ayant pour objet une chose meilleure. A plus forte raison ils ne peuvent rien commander qui soit *contraire* à la Règle, c'est-à-dire mauvais ou moins parfait.

2° La Règle est pour les Supérieurs le *point*

d'appui le plus solide et le plus sûr. Ce n'est pas leur volonté qu'ils imposent, mais l'autorité de la Règle ; cette autorité le Religieux l'accepte nécessairement en entrant en Religion et surtout en faisant sa Profession. C'est une grande sagesse de la part des Supérieurs de s'abriter ainsi derrière la Règle, de justifier leur conduite et de fortifier leurs prescriptions par l'autorité incontestée de la Règle à laquelle ils sont eux-mêmes soumis, dont ils sont établis les interprètes et les gardiens responsables, et qu'ils ont l'obligation de faire observer.

3° C'est dans la *Règle* que les Supérieurs doivent chercher et trouver la *lumière* dont ils ont besoin pour discerner si la *vocation* des candidats vient de Dieu, et s'ils ont les qualités essentielles que l'on doit exiger pour les admettre. Elle les dirigera dans la *formation* des sujets. En la consultant, ils sauront quels sont les points essentiels sur lesquels ils doivent insister davantage, et les vertus principales dans lesquelles il convient de les exercer.

C'est dans la *Règle* que le *directeur* puisera les lumières dont il a besoin pour la conduite spirituelle de ceux qui lui sont confiés, car c'est par l'observation de cette Règle, c'est par les vertus propres de son état que le Religieux doit se sanctifier et tendre à la perfection que Dieu demande de lui. La Règle, c'est la pierre de touche qui sert à discerner quel est l'esprit qui anime le postulant, si ses désirs et ses aspirations sont à la hauteur voulue.

§ III. — CE QU'EST LA RÈGLE POUR LE RELIGIEUX

1° La *Règle* est pour le Religieux un *guide* charitable qui l'éclaire à chaque pas et dissipe les doutes et les incertitudes de son esprit, les sophismes intéressés de la nature et les fausses maximes du monde. C'est *un fil conducteur* remis entre ses mains pour le conduire à travers l'obscurité du chemin, au milieu des ténèbres qui l'enveloppent ici-bas et forment souvent autour de lui comme une sombre nuit. A l'aide de la Règle il sortira sans peine de ce labyrinthe, où, sans cela, il est si facile de s'égarer et de se perdre. Grâce à cette Règle bénie, le Religieux sait à chaque instant du jour ce que Dieu demande de lui, ce qu'il doit faire et comment il doit le faire.

2° La *Règle* est pour le Religieux l'*expression fidèle de la perfection* à laquelle Dieu l'appelle, de la haute sainteté qu'il attend de lui, des desseins et des désirs de Notre-Seigneur à son égard. Il trouve en elle un *secours* dans sa faiblesse et comme *un bâton* sur lequel il s'appuie. Laissé à lui-même, il n'aurait pas cru pouvoir s'astreindre à tous les exercices qui ont rempli sa journée ; la Règle, en l'invitant à s'y rendre, lui a suggéré le désir et communiqué le courage et la force de s'en acquitter.

3° La *Règle* est pour chaque Religieux comme un *Supérieur* invisible, mais toujours présent, qui lui rappelle sans cesse son devoir. Elle est un *moniteur* charitable, l'encourageant à bien faire et au besoin

lui reprochant ses fautes. Quelque part qu'il soit, à toute heure du jour ou de la nuit, le Religieux trouve avec lui ce *supérieur,* ce *moniteur,* et, sous ces formes diverses, il reconnaît la bonté de son Dieu qui l'assiste continuellement et de toutes manières.

C'est pour lui un trésor incomparable auquel il peut recourir sans crainte de l'épuiser jamais. Trésor de *lumière,* trésor de *force,* trésor de *consolation,* trésor de *direction.* On trouve quelquefois des personnes religieuses qui se plaignent de manquer de direction; ces regrets, sans doute, ne sont pas toujours dénués de fondements; mais il faut avouer aussi que l'on ne comprend pas assez les richesses renfermées dans les Règles sous le rapport de la direction spirituelle, et que l'on n'exploite pas toujours cette mine si féconde et si riche, comme elle mériterait de l'être.

Nous en avons dit assez pour faire comprendre à toute âme religieuse les avantages immenses que lui procure la Règle, et combien il est juste de l'estimer, de l'aimer, de l'observer fidèlement.

— *L'estimer*, puisqu'elle renferme la doctrine de l'Evangile, qu'elle a été examinée, approuvée, consacrée par l'autorité de l'Eglise; puisqu'un grand nombre d'âmes sont arrivées à la perfection en l'observant, et que le Religieux, quel que soit l'Institut auquel il appartient, trouve dans sa Règle tout ce dont il a besoin pour devenir un saint.

— *L'aimer,* puisque c'est pour l'âme religieuse la source de toutes sortes de grâces, l'expression de la volonté divine et le moyen infaillible de se con-

former au modèle de tous les élus, Jésus-Christ Notre-Seigneur.

— *L'observer* fidèlement enfin, car l'estime et l'amour n'ont pas d'autre but que d'amener la pratique. Aussi, partout où se trouvent cette estime et cet amour, nous ne craignons pas de le dire, on trouvera également l'accomplissement fidèle des Règles; et plus l'estime et l'amour de la Règle iront croissant, plus le Religieux sentira le besoin de faire passer la Règle dans sa conduite et de reproduire Jésus-Christ dans sa personne.

Cependant, quelle que soit l'efficacité de ce motif pour l'observation de la Règle, il ne sera pas inutile d'étudier et de comprendre sa force obligatoire et son autorité; c'est ce que nous allons faire. Convaincus de la nécessité de la Règle et de son excellence, il nous sera plus facile de nous faire des idées justes de l'obligation qu'elle impose.

Art. III. — **De la force obligatoire de la Règle.**

La Règle, prise dans son acception générale, a pour objet de diriger le Religieux dans l'accomplissement de ses devoirs, l'observation de ses vœux et la pratique des *conseils évangéliques*.

Le mot de Règle ne renferme pas nécessairement l'idée d'un commandement rigoureux; et cependant on ne peut pas dire que l'observation de la Règle soit un simple *conseil*.

Il est vrai que chaque point de la Règle a pour objet, ordinairement du moins, une chose de perfection; mais la Règle, dans son ensemble, renfermant les ordonnances et recommandations que les Supérieurs dans chaque Institut ont faites à leurs inférieurs, pour les diriger dans la pratique de la vertu; leur ayant été donnée comme un idéal auquel ils doivent chercher à conformer leur vie et leur conduite, il y a une certaine obligation de l'observer : c'est le code ou l'ensemble des prescriptions qui régit tous les Religieux d'un même Ordre et forme le lien extérieur et sensible qui les unit dans la pratique des mêmes observances et d'une même discipline, dans une action commune et la poursuite d'un même but.

Voilà pourquoi la signification de ce mot *Règles* est très élastique, et leur force obligatoire très différente. La Règle peut obliger *directement* par elle-même. Elle peut obliger *indirectement* à cause des fâcheux effets que produirait sa transgression. Examinons successivement ces deux hypothèses.

§ I. — DE L'OBLIGATION DIRECTE DE LA RÈGLE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME

1° *Les Règles ne sont pas de simples conseils,* ce sont *des lois;* et par conséquent elles créent une obligation.

Le Religieux, en effet, peut se dispenser d'une foule de conseils qui ne sont pas compris dans sa Règle, sans manquer à son devoir, et sans que ses

Supérieurs puissent le trouver mauvais, ou l'en punir. Il n'en est pas ainsi de la Règle; le Religieux qui la viole est censé manquer à son devoir.

2° *La Règle peut obliger sous peine de péché grave.* Il suffit pour cela que la matière soit assez importante en elle-même, comme il arrive quand elle concerne les vœux et les autres obligations sérieuses de la vie religieuse, et qu'elle soit clairement imposée par l'autorité légitime sous peine de péché mortel.

3° *La Règle peut obliger sous peine de péché véniel.* Deux choses suffisent également pour qu'il en soit ainsi : que la matière de la Règle le demande, qu'il soit utile qu'elle ait ce caractère obligatoire, et que les Supérieurs manifestent leur volonté de ne pas imposer une obligation grave.

4° *La Règle peut ne pas obliger sous peine de péché même véniel, mais seulement à subir la peine qui sera imposée aux transgresseurs.* Cela résulte de la matière d'un grand nombre de Règles qui ne sont pas assez importantes pour créer une obligation de conscience, et de la volonté manifestée par les Supérieurs de ne point en exiger l'observation sous peine de péché. Mais dans ce cas, le Supérieur peut toujours imposer une pénitence au délinquant, et celui-ci est tenu en conscience de l'accepter. C'est ainsi que la Règle, alors même qu'elle n'oblige pas sous peine de péché, est encore une *loi,* et qu'elle en conserve jusqu'à un certain point la nature et la condition. (Suarez, t. IV, tr. VIII, n° 2, 13, l. I, c. II.)

5° *La Règle n'oblige pas en vertu du vœu d'obéissance, à moins que le contraire ne soit formellement*

exprimé. Le vœu d'obéissance, sans aucun doute, se fait *selon la Règle*, c'est-à-dire qu'on lui donne le sens et l'étendue que la Règle indique, mais on ne fait pas vœu d'observer la Règle, elle n'est pas la matière du vœu, elle sert seulement à en déterminer mieux l'objet et les limites. Ce n'est donc pas dans la nature du vœu qu'il faut chercher la force obligatoire de la Règle. C'est une *loi* de l'Institut, émanant de l'autorité légitime ; elle est *Règle*, et comme telle, elle peut obliger plus ou moins rigoureusement, comme nous venons de l'établir. Voilà pourquoi :

6° Quand, d'après le texte de la Règle, le législateur veut obliger autant qu'il le peut et user de toute son autorité pour commander ou défendre un acte, la Règle oblige sous peine de péché mortel, si la matière est grave ; sous peine de péché véniel, si elle est légère.

7° Si le législateur exprime l'intention de n'obliger en tous cas que sous peine de péché véniel, l'infraction à la Règle, *en elle-même du moins,* ne sera pas une faute mortelle.

8° Si le législateur exprime l'intention de n'obliger qu'à subir la pénitence, mais sans intéresser la conscience au point de vue du péché, il n'y aura, *de ce chef,* aucune faute dans la transgression, mais on devra se soumettre à la peine qui sera imposée.

9° Si la Règle se tait complètement sur l'*obligation,* Suarez pense que, même dans le cas où la matière serait considérable, la violation ne serait pas grave. C'est d'après les circonstances et l'usage

que l'on doit juger s'il y a péché véniel. (Suar., *de Relig.*, t. IV, tr. VIII.)

10° Si l'objet de la Règle était en même temps matière d'un des vœux, il est évident que la transgression de la Règle serait aussi la violation du vœu. Il y aurait donc péché grave ou péché véniel, selon la gravité ou la légèreté de la matière. En pareil cas, le péché consisterait dans la violation du vœu et non dans la transgression de la Règle, à moins que le législateur n'eût voulu garantir l'observation du vœu par une Règle spéciale et formelle, ayant son autorité propre indépendamment du vœu.

§ II. — DE L'OBLIGATION INDIRECTE QUI RÉSULTERAIT DES SUITES DE LA VIOLATION DE LA RÈGLE, OU DES CIRCONSTANCES QUI LA CARACTÉRISERAIENT.

Dans tout ce que nous venons de dire, nous avons considéré la Règle en elle-même ; mais il peut se faire qu'en transgressant une Règle qui n'oblige que sous peine de péché véniel, ou même ne renferme aucune obligation morale, on offense Dieu grièvement à cause des circonstances qui accompagnent cette violation, ou des conséquences qui en découlent. Dans ce cas, la Règle est plutôt l'*occasion* que la *matière* du péché.

C'est ainsi que violer la Règle par un principe de *mépris*, s'exposer, par cette violation, au *danger prochain de péché mortel*, causer, par la transgression habituelle de la Règle, *un grave préjudice à la*

discipline religieuse, serait commettre une faute mortelle, non précisément contre la Règle, qui (nous le supposons) n'oblige pas sous peine de péché, mais à cause des dispositions mauvaises qui provoquent ou accompagnent la transgression, ou des fâcheux résultats qu'elle doit entraîner et qui sont prévus. Examinons un instant chacune de ces hypothèses.

I. Qu'entend-on par le *mépris de la Règle* qui donnerait à sa violation un caractère de gravité tout particulier ?

1° Refuser d'observer la Règle ou d'obéir aux injonctions de son Supérieur, *parce qu'on le méprise*, et pour montrer qu'on n'en fait aucun cas, ce serait certainement un péché mortel, dit Suarez ; tel est le sentiment commun des docteurs. (T. IV, tr. VIII, l. I, c. IV.)

2° Il faudrait en dire autant dans le cas où la violation de la Règle proviendrait d'un sentiment de *haine* et de *colère* contre *la religion* et *ses membres*. (Suar., ib.)

3° Il en serait de même si on était dans l'intention, non seulement de violer la Règle, mais encore de *résister à son Supérieur*, dans le cas où il punirait cette infraction, ou qu'il userait de son autorité pour commander. Ce mépris de son Supérieur, dit Suarez, est, sans aucun doute, gravement coupable, car il renferme une disposition contraire au vœu d'obéissance et place le Religieux en opposition avec la Règle, non seulement en tant qu'elle est *pénale*, mais encore en tant qu'elle *oblige en conscience* à ne pas résister à son Supérieur

lorsqu'il use de son droit, et qu'il remplit son devoir en exigeant l'accomplissement de la Règle. (Ib., n° 13.)

4° Enfin, le Religieux qui serait déterminé à n'observer aucune Règle serait justement suspect de la mépriser. Et lors même qu'il n'y aurait pas mépris formel de la Règle, il y aurait encore péché mortel, ou une disposition prochaine à le commettre. (Ib., n° 23.)

5° Cependant la violation fréquente de la Règle, et même la disposition à la transgresser souvent, n'entraînent pas nécessairement le *mépris* dont nous parlons. Ces fréquentes infractions, en effet, peuvent avoir pour cause un caractère naturellement indépendant, ou porté au relâchement, à la négligence, ce qui n'est pas incompatible avec l'estime de sa Règle et un certain amour pour sa vocation. Mais que faut-il penser de ces transgressions plus ou moins habituelles ? On le comprendra facilement d'après ce qui va suivre.

II. Nous avons dit que la violation de la Règle serait un péché si elle exposait au *danger prochain de tomber dans une faute mortelle*. Mais quels sont les cas où ce danger existe, et quand est-ce que le Religieux, par l'infraction de sa Règle, sera justement censé avoir prévu et voulu le péché en s'exposant au danger de le commettre ?

1° Si par son expérience il sait qu'en *violant tel point de la Règle* qui ne l'oblige pas en conscience ou qui n'oblige que sous peine de péché véniel, il encourt le danger prochain de pécher mortellement, il est censé, par cette violation de la Règle, consentir

à la faute mortelle et la vouloir réellement ; c'est le sentiment unanime des théologiens.

2° Si les Règles obligent sous peine de péché véniel et que le Religieux soit dans l'*intention* de les violer habituellement, il *pèche mortellement,* parce qu'il s'expose librement au danger de tomber dans des fautes graves. C'est la doctrine de Suarez (n. 18) qui remarque néanmoins que le danger prochain de péché dont il est question, ne doit pas s'entendre d'un danger en général et sans un objet déterminé, mais qu'il doit se particulariser dans une matière spéciale, dans telle ou telle faute que l'on sait par expérience être ordinairement la conséquence de son relâchement. Ainsi entendu ce 2° se rapproche beaucoup du 1°.

3° La transgression habituelle de la Règle, si elle exposait le Religieux à être renvoyé de l'Ordre, ne pourrait être excusée de péché grave, quand le Religieux connaît le danger auquel il s'expose, et le brave volontairement.

En effet, en vertu de sa vocation et des vœux qu'il a faits, le Religieux est obligé en conscience de ne pas compromettre sa persévérance et l'accomplissement des obligations qu'il a contractées. Le soin de son salut et de sa perfection, la charité qu'il se doit à lui-même lui font un devoir de ne pas s'exposer à être renvoyé de l'Ordre. Il y aurait donc péché, et péché grave, à s'exposer à ce danger.

4° Le Religieux, nous l'avons dit, est obligé par son état de *tendre à la perfection.* Cette tendance est une disposition essentielle à l'âme religieuse ; la combattre, la détruire, serait un péché grave.

La transgression habituelle des Règles deviendrait donc un péché mortel, si elle avait pour effet de *détruire cette tendance.*

III. Il y aurait péché grave à violer les Règles, lors même qu'elles n'obligeraient pas sous peine de péché, si la *transgression habituelle* portait un *préjudice notable à la discipline religieuse.*

En effet, dit Sanchez, il est certain, d'un côté, que le Religieux est tenu, sous peine de péché mortel, de ne pas faire tort à la Religion à laquelle il appartient, ni à ceux qui comme lui en sont membres, en les portant au relâchement par son mauvais exemple; or il n'est pas moins certain, d'autre part, que le Religieux qui ne voudrait ni garder le silence, ni prier, ni observer la modestie dans sa démarche, qui se permettrait d'entrer librement dans la chambre des autres et de transgresser d'autres points de la Règle, produirait le mauvais effet que nous venons d'indiquer; on ne pourrait donc l'excuser de faute grave. (*Décalog.*, l. VI, c. IV, n. 17.)

Dans ce que nous venons de dire, nous avons supposé, avec Sanchez, que le préjudice causé à l'Ordre et à ses membres était considérable. S'il en était autrement, la faute ne serait que vénielle; il pourrait même se faire que la transgression de la Règle, en certaines circonstances, n'eût aucun mauvaiseffet; dans ce cas il n'y aurait pas de faute, *au moins de ce chef.*

M. Bouix (vol. II, p. 583) émet le sentiment que dans la pratique il est rare que le Religieux pèche gravement en transgressant ses Règles. Nous admet-

tons volontiers ce sentiment s'il s'agit d'Instituts qui se sont conservés dans la ferveur et dans lesquels la Règle est en honneur ; ou encore de Religieux bien formés dans les noviciats et dont la conduite soit habituellement régulière ; mais nous pensons que les principes exposés ci-dessus peuvent avoir une certaine application pratique dans des Instituts ou chez des Religieux qui ne réuniraient pas les conditions susdites.

Terminons cette question par les paroles de saint François de Sales. Voici comment il s'exprime sur le *mépris* de la Règle ou du *législateur* qui donne à la transgression un caractère tout particulier de gravité, comme nous l'avons dit. Après avoir distingué deux sortes de *mépris* dans cette matière (car toute violation délibérée de la Règle renferme une sorte de mépris), il ajoute : Celui-là méprise la Règle qui la viole de propos délibéré, car, si c'était par oubli, par surprise ou inadvertance, ce serait tout différent. Le mépris est formel quand non seulement on désobéit, mais quand de plus on veut désobéir. Ainsi, une personne mange un fruit hors du repas, elle viole la Règle, si elle le fait par sensualité et sans raison ; mais si elle le fait parce qu'elle méprise la Règle qui le lui défend, il y a péché formel. Dans le premier cas on voudrait que la Règle n'existât pas, quoiqu'on se laisse aller à la violer ; dans le second cas, le mépris de la Règle est la cause même de sa violation. Cette désobéissance, fruit d'un mépris formel, est toujours péché *au moins véniel,* ajoute le Saint ; car, quoiqu'on soit libre de suivre ou non les conseils, jamais il n'est

permis de les mépriser ; tout bien mérite qu'on le respecte. De plus cette violation de la Règle suppose, ou qu'on l'estime vaine et inutile pour la perfection, ou qu'on méprise la perfection elle-même.

On reconnaîtra, d'après le même saint, que la désobéissance renferme ce mépris : 1° quand la personne, étant reprise, se moque de la correction et ne se repent aucunement de sa faute ; 2° quand elle continue de la commettre sans volonté de s'amender ; 3° quand on attaque la Règle elle-même, ou le commandement, les jugeant et les condamnant ; 4° quand on cherche à entraîner les autres dans les mêmes fautes en disant que ce n'est rien. On aura ordinairement des signes non équivoques de ce mépris, s'il existe dans les paroles qu'il inspire ; et c'est ce qui le fera reconnaître, car, pour les signes qu'on vient d'indiquer, ils ne sont point infaillibles. Il pourrait se faire que l'on se moquât de la personne qui donne l'avis parce qu'on la méprise, considérée comme individu et non comme Supérieur ; ou que l'on persévérât dans ses fautes par faiblesse et lâcheté, qu'on entrât en contestation par dépit et colère, et qu'on cherchât à débaucher les autres pour avoir des compagnons et trouver une excuse à sa propre négligence. Il ne faut pas croire que, pour que ce mépris existe, il soit nécessaire qu'il s'étende à toutes les Règles, il suffit qu'on en méprise une. (Ier Entr. de S. Fr. de Sales.)

Que faut-il penser des transgressions ordinaires de la Règle quand elle n'oblige pas même sous peine de péché véniel?

Evidemment ces transgressions, considérées en

elles-mêmes, ne constituent pas un péché, puisque nous supposons que la Règle n'impose aucune obligation. Si ces transgressions étaient *habituelles*, nous avons dit qu'elles pourraient devenir graves, soit dans leur principe, soit dans leurs conséquences. Il suffit qu'elles soient *habituelles* pour qu'on ne puisse pas les excuser de faute, au moins vénielle.

Enfin il est assez rare que ces transgressions soient sans aucune faute, même dans le cas où elles ne seraient pas habituelles. En voici la raison : on ne viole la Règle, ordinairement du moins, que par quelque principe déréglé. La vanité, la sensualité, le respect humain, la curiosité, la légèreté, la paresse, tels sont les motifs qui, le plus souvent, nous empêchent d'observer les Règles; or, si le motif ou le principe de l'action est mauvais, il est évident que l'action elle-même ne saurait être bonne. C'est en vain que l'on se retrancherait alors sur ce que la Règle n'oblige pas, ou que la matière est indifférente ; car, si ce n'est pas une chose mauvaise en soi, de parler, par exemple, dans les moments de silence, de jeter les yeux de tous côtés, etc., il est toujours mauvais de le faire par principe de légèreté, de curiosité, de vanité, etc. ; et, comme ce sont ces motifs, ou d'autres semblables, qui pour l'ordinaire font transgresser les Règles, il est rare que cette violation ne soit pas péché.

La violation des Règles qui proviendrait de nonchalance, de négligence, ou qui serait l'effet d'une tentation, est ordinairement un péché véniel, dit saint François de Sales (Ier Entretien), car il arrive

rarement que nous laissions une chose que nous savons être propre à notre avancement, surtout étant invités par la Règle à la faire, sans que cela vienne de négligence ou de quelque affection déréglée. Cependant l'oubli, l'inadvertance, la surprise pourraient en certains cas excuser de toute faute.

Lors même que la Règle n'oblige pas en conscience, c'est cependant un devoir, même sous peine de péché pour ceux qui la transgressent, de subir la peine qui leur est infligée. Car la Règle, nous l'avons dit, diffère par sa nature du simple conseil; son nom l'indique assez. Or elle ne peut différer du conseil que parce qu'elle impose une obligation quelconque; et la moindre obligation qu'elle puisse imposer est celle de se soumettre à la peine infligée à ceux qui la violent. (Suar., III, l. X, c. VII.)

Art. IV. — Les Novices sont-ils tenus d'observer la Règle ?

Les Novices n'ayant pas encore fait de *vœux*, et ne s'étant pas encore *donnés* à l'Institut dans lequel ils veulent entrer, ne sont pas obligés à l'observation de la Règle au même titre et d'une manière aussi rigoureuse que le Profès. Néanmoins, par le seul fait de leur entrée au Noviciat, ils s'engagent implicitement à l'observation de la Règle et à l'obéissance envers les Supérieurs. Il y aurait inconséquence de leur part à en agir autrement, et les Supérieurs ne

recevraient pas au Noviciat un candidat qui prétendrait n'être aucunement soumis aux Règles, ni obligé d'obéir à ceux qu'il choisit pour ses maîtres et ses guides dans sa formation religieuse. Il est également évident que la conduite d'un Novice qui se regarderait comme affranchi du joug de la Règle serait préjudiciable aux autres Novices qui le verraient agir de la sorte, et deviendrait fatale à la discipline religieuse.

Il est juste que ceux qui vivent en Communauté se soumettent à la loi qui régit cette Communauté. C'est un principe du droit canon. (Chap. *De statu monach.* — Ferrar., V. *Novitiatus,* nn. 11 et 12.) La gravité de la faute, quand il y a *scandale,* doit se mesurer d'après la nature et la grandeur du mal qui en résulte. Le Novice est libre de rester au Noviciat, ou d'en sortir; mais s'il reste, il doit se conduire comme il convient à sa condition.

Art. V. — **Les Supérieurs sont-ils tenus, sous peine de péché grave, de procurer l'observation de la Règle quand elle n'oblige que sous peine de péché véniel, ou même qu'elle n'impose aucune obligation de conscience ?**

Il semble qu'il ne peut pas y avoir pour le Supérieur une obligation grave d'exiger d'un Religieux l'observation d'une Règle qui ne s'impose à lui que sous peine de péché véniel. Cela est vrai s'il s'agit d'un manquement isolé, d'une règle en particulier;

mais si les infractions aux Règles se multiplient dans une Communauté, si ces manquements portent une atteinte funeste à la discipline religieuse, et qu'elle en soit notablement affaiblie, ou que le bien spirituel des Religieux soit gravement compromis, quoi qu'il puisse en être de chaque faute considérée en elle-même, il y a pour le Supérieur un devoir rigoureux de réprimer ces transgressions. En effet, c'est sur le Supérieur que l'Institut se repose de la prospérité et de la ferveur de la Communauté qu'il gouverne ; à lui qu'il confie les intérêts spirituels de la maison et de chacun de ceux qui la composent. Il est constitué par sa charge le gardien de la Règle et de la discipline ; il ne peut donc, sans se rendre gravement coupable, autoriser le mal par son silence et s'abstenir de donner des avis ou des pénitences aux coupables. Sans doute, il est des faits qu'il vaut mieux quelquefois dissimuler, il est des cas où le Supérieur fera sagement d'attendre pour donner un avis, ou une pénitence ; mais si l'intérêt spirituel de la Communauté, ou même de l'individu, est gravement compromis, il est obligé d'agir.

L'obligation de parler et d'agir, d'avertir et de punir le délinquant suppose que le Supérieur sait se rendre compte des infractions qui se commettent ; une certaine surveillance est nécessaire pour cela. Quand le Supérieur ne peut l'exercer complètement par lui-même, il doit se faire aider. Il y a dans les Communautés, le plus souvent du moins, un ou plusieurs Religieux qui, en vertu de leurs offices, sont chargés de veiller plus spécialement à l'obser-

vation de la Règle et d'avertir les Supérieurs des transgressions qu'ils auraient remarquées. C'est pour ces derniers un devoir qu'ils doivent remplir avec zèle et conscience dans l'intérêt du bien général et particulier. (S. Lig., l. IV, n. 13.)

Sans doute il est très important d'assurer les fruits de la correction; la prudence peut conseiller quelquefois d'attendre pour donner un avis; mais, dans ce cas, ce doit être, ou pour le rendre plus profitable, ou pour éviter un inconvénient plus grave. Quant à la pénitence, il faut, autant que possible, se conformer à l'esprit de l'Institut, aux usages reçus, en même temps que l'on doit se régler sur la gravité de la faute. (S. Lig., l. IV, n. 13. — Il cite saint Thomas, Suarez et d'autres graves auteurs à l'appui de son sentiment.)

Art. VI. — **Du directoire, ou du coutumier.**

Après avoir parlé de la Règle, il n'est pas inutile d'ajouter un mot sur ce que l'on appelle, dans les Communautés religieuses, le *Coutumier*. C'est, comme son nom l'indique du reste, le recueil des usages ou coutumes propres à l'Ordre entier, ou à la province, ou à la maison. Les Règles, en effet, ne peuvent pas entrer dans tous les détails, et ces détails cependant ne doivent point être abandonnés à l'arbitraire de chaque individu, ni même de chaque Supérieur; de graves inconvénients en seraient la

suite inévitable, et l'uniformité deviendrait impossible. Le *coutumier* détermine ordinairement ce qui concerne les exercices de piété, le temps qu'il faut y consacrer, les rapports avec les étrangers ; ce qui regarde la nourriture, le vêtement, la pratique de la pauvreté ; ce qui concerne les récréations, les pénitences, etc. En général, l'autorité du *coutumier* n'est pas aussi grande que celle des *Règles ;* on doit néanmoins s'y conformer, car il est l'expression de la volonté des Supérieurs à qui il appartient d'approuver les différents points qui y sont contenus. Il est même certaines matières où il y a une véritable obligation de s'en tenir à ce qui y est fixé ; tels sont, par exemple, les points qui déterminent la pratique de la *pauvreté* dans les *repas,* dans les *vêtements*, etc... Le Religieux, en effet, qui dispenserait les biens de la Communauté, ou s'en approprierait quelque chose au delà de la mesure établie par les Supérieurs, et sans leur aveu, agissant de son chef, ferait un acte de propriété, et pécherait plus ou moins grièvement contre le vœu de pauvreté. Les Supérieurs, néanmoins, laissent à leurs officiers assez de latitude pour qu'ils ne soient point trop gênés dans l'exercice de leurs offices, et n'exigent pas que l'on pousse l'exactitude jusqu'au scrupule. Mais ils sont eux-mêmes obligés de veiller à l'exécution du *coutumier*, car c'est de là que dépend l'uniformité entre toutes les personnes de la maison et les différentes maisons du même Ordre, uniformité infiniment avantageuse. D'ailleurs, on doit supposer que ces coutumes n'ont point été établies et autorisées sans de justes motifs, et par consé-

quent on doit les respecter. Il faut veiller avec un égal soin à ne pas laisser introduire de nouveaux usages; car, si on n'y prenait garde, les changements se succéderaient sans interruption, et comme on tend naturellement à ce qu'il y a de plus large, le relâchement pourrait facilement s'introduire à la faveur de cet esprit d'innovation.

CHAPITRE IV

DE LA CHARITÉ FRATERNELLE

On s'étonnera peut-être de voir figurer, au nombre des obligations spéciales de la vie religieuse, une vertu qui est imposée à tous les chrétiens et qui, à raison de sa nécessité et de son excellence, tient le premier rang parmi toutes les vertus. Ces motifs nous avaient paru suffisants pour ne pas faire entrer cette matière dans le plan de notre ouvrage, et dans la première édition du *Traité de l'Etat Religieux* il n'en est pas question. Une réflexion plus sérieuse nous amène à en parler dans cette seconde édition, et nous espérons faire goûter à nos lecteurs les raisons qui nous y ont déterminé.

L'*importance* vraiment capitale du sujet ; — la vie de Communauté qui rend la *pratique* de cette vertu non seulement journalière mais *continuelle* pour le Religieux ; — les *difficultés* plus nombreuses que la charité rencontre dans l'opposition des caractères et la différence des esprits là où plusieurs vivent ensemble : tels sont les motifs principaux de notre détermination. — Ils puisent une plus grande force encore dans l'obligation que contracte le Religieux de pratiquer *cette vertu d'une manière plus parfaite*, ainsi que nous allons le démontrer avant tout.

ART. I. — **De l'obligation pour le Religieux de pratiquer la charité plus parfaitement que le simple chrétien.**

Si, comme nous l'avons prouvé au début de cet ouvrage, la perfection, qui est le but de la vie religieuse, consiste essentiellement dans *la charité parfaite ;* si, comme nous l'avons démontré ci-dessus (2e vol., 1er section), le Religieux, par sa Profession, est obligé *de tendre à la perfection,* le titre de cet article est déjà justifié et nous pourrions rigoureusement nous dispenser d'entrer dans d'autres explications ; mais ce qui n'est pas nécessaire peut être utile. Pour faire mieux comprendre notre pensée, consultons la nature de l'Etat Religieux, et l'idée que nous devons nous faire de la vie de Communauté.

1. *Qu'est-ce que la vie religieuse?* Un Ordre, un Institut dans l'Eglise, c'est une petite société particulière dans la grande société catholique ; c'est une branche, un rejeton du grand arbre ; dans ces rejetons multiples coule une même sève, ils n'ont en quelque sorte qu'une même vie. — Toute maison religieuse est une *famille.* La même habitation, le même Supérieur, les mêmes intérêts, une même action, une même fin, et surtout un même esprit, un même amour, font de tous les membres un seul être moral : c'est ainsi que la Communauté réunit dans une même vie, dans une même pensée, des individus de pays fort différents. Mais quel est le ciment qui les attache les uns aux autres? la *charité.*

2. Qu'est-ce que *la vie religieuse dans la pensée de ceux qui l'embrassent?* Que veulent, que cherchent, qu'espèrent ceux qui abandonnent pour Dieu leur pays, leurs parents, leurs biens? Ils ont espéré trouver d'autres *pères*, d'autres *frères*, d'autres *cœurs* qui les aiment. A la parenté charnelle succède une parenté spirituelle; et comme la vie des âmes l'emporte infiniment sur celle des corps; comme l'amour surnaturel est infiniment plus excellent, plus pur et plus durable que celui qui a sa source dans l'unité du même sang et d'une même paternité selon la chair, les liens que forme cette parenté sont incomparablement plus intimes, plus forts et plus doux tout à la fois.

3. Qu'est-ce que *la vie religieuse en elle-même?* Dès lors qu'elle exige et suppose *la vie commune*, elle impose à tous ses membres la *pratique journalière*, ou plutôt *continuelle de la charité* fraternelle. Sans cesse en rapport les uns avec les autres, les membres d'une même maison ont chaque jour et presque à chaque instant l'occasion, et par suite le devoir, d'exercer la charité fraternelle : la douceur, la patience, les prévenances mutuelles, le support réciproque, la modestie, l'humilité, l'abnégation, ces vertus et d'autres encore sont autant de formes diverses qui servent de voile à la charité, mais au fond c'est elle qui les produit et les vivifie.

Quel est en effet le résultat de la vie de Communauté? C'est de faire de tous ceux qui la composent un seul corps moral; c'est là ce qui la constitue. L'individu disparaît en quelque sorte comme tel, il est fondu dans la masse commune, il semblerait

presque perdre son individualité et sa personnalité, tant est complète la fusion, si intime est l'union qui existe entre tous les membres.

Ainsi reliés les uns aux autres dans un même corps moral, tout en quelque sorte leur devient commun : ils prient ensemble, ils travaillent ensemble; leurs joies sont communes comme leurs souffrances et leurs épreuves. — *Si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra.* (I Cor., XII, 26.) Ayant les mêmes intérêts et travaillant pour le même Maître, ils partagent le même sort et vivent de la même vie. Or, d'où vient cette unité de pensées, de désirs, d'intérêts, sinon de l'amour qui les attache à Dieu et à leurs frères, et de tous les cœurs ne fait qu'un cœur? Chacun *reçoit* et chacun *donne*.

Mais que *recevez-vous?* que *devez-vous donner?*

4. *Que recevez-vous ?*

Dès lors que vous faites partie de la famille, que vous lui êtes incorporé, les biens de la famille, ses intérêts, son esprit, ses œuvres, son honneur, ses privilèges, sa vie, sa puissance, tout cela devient en quelque sorte vôtre. C'est un patrimoine, un héritage dans lequel vous avez votre part. Placé sous la dépendance des Supérieurs et confié à leur sollicitude paternelle, vous êtes l'objet de leurs soins, vous avez votre place dans leur cœur, vous avez droit à leur amour, à leur dévouement, à leurs préoccupations.

5. *Que devez-vous donner ?*

Evidemment, puisque le corps et tous les autres membres se dépensent pour le bien de chaque membre en particulier, celui-ci doit être disposé à se

dévouer pour le corps et pour chacun de ses membres. Vous *recevez* de tous, il faut *donner* à tous. En vertu de l'union que vous avez contractée, vous êtes constamment l'objet de l'amour, du dévouement de tous ; par le même principe et la même raison tous doivent être l'objet de votre amour et de votre dévouement. C'est pour vous un *devoir de reconnaissance*, c'est une *dette de justice*. Et comme vous *recevez* sans cesse, comme vous recevez de chacun, vous devez aussi *donner* sans cesse, donner à chacun, sans que vous puissiez jamais éteindre votre dette, puisque vous ne cesserez pas de recevoir. C'est le sens que présentent à notre esprit ces magnifiques paroles de saint Paul : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* (Rom., XIII, 8.)

6. Il n'est pas inutile de faire observer ici que *notre intérêt* vient ajouter une nouvelle force aux autres motifs qui doivent nous porter à l'amour de nos frères. Cela résulte essentiellement de ce que nous avons dit plus haut. Il est évident que le bon état, la vigueur, la prospérité du corps se font sentir aux membres ; de même la sainteté, la perfection qui distinguent l'Institut rejaillissent sur tous ses enfants, et sont réellement leur bien propre et leur héritage, car nous ne pouvons pas plus concevoir le corps sans ses membres, que les membres sans le corps.

Cela est d'autant plus vrai que c'est un même esprit qui les anime, un même amour qui les unit. Et quel est cet esprit, quel est cet amour ? Saint Paul nous l'enseigne quand il dit : *Charitas Dei*

diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem Spiritum ejus in nobis. Oui, la Charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par son Esprit qui habite en nous. Elle est répandue dans le corps, elle est répandue dans les membres ; elle règne dans les Supérieurs, elle règne dans les inférieurs ; elle est en tous le principe de la sainteté, de la paix, du bonheur ; elle est la source précieuse et féconde de la lumière, de la force, de toutes les grâces, de toutes les vertus. Mais si elle communique la vie surnaturelle à tous ceux qui la possèdent, elle doit la donner plus abondante et plus complète aux âmes que Dieu appelle à la perfection.

7. *Qu'est-ce que la vie religieuse, au jugement des hommes ?* Une Communauté, telle est l'idée qu'on s'en fait, est *la maison de Dieu, l'asile de la charité et de la paix.* Le monde peut bien critiquer les personnes religieuses, leur attribuer ses propres défauts, relever certaines faiblesses et certaines misères dont l'humanité n'est pas exempte ; en somme, il sait que les membres de la communauté sont unis ; il leur reproche même comme un défaut ce que partout ailleurs il loue et exalte, c'est-à-dire l'*esprit de corps ;* il accuse les personnes religieuses de transporter à leur Communauté toutes les affections qui les attachaient à leurs familles. Je le répète, la maison religieuse est à ses yeux la *maison de Dieu,* l'asile de la paix et de la charité. Aussi, n'est-il pas rare de voir telle personne qui se montrait facile à critiquer ces Communautés, recourir à elles avec confiance dans ses peines et ses chagrins, ses épreuves et ses besoins.

8. La *vie commune*, en Religion, rend la pratique de la charité beaucoup plus nécessaire ; elle la rend aussi *plus difficile*. Elle est, en effet, l'occasion d'une infinité de combats et de souffrances. Pour le comprendre il suffit de considérer la différence des caractères, l'opposition des intérêts, les nombreuses passions qui agitent les hommes et sèment partout la division et l'antagonisme ; de sorte que l'on ne parvient à pratiquer la charité d'une manière excellente, qu'autant que l'on est parvenu d'abord à une *parfaite abnégation* de soi-même, et qu'on est devenu maître de ses passions.

9. Cependant, d'un autre côté, il est également vrai que cette vertu de charité trouve dans la Religion bien des motifs qui en rendent la pratique *plus facile* et doivent l'élever à une plus grande perfection. Comment et pourquoi ?

1° Parce que les personnes qui sont l'objet de cette charité se recommandent à notre estime par une honorabilité incontestable, par des qualités naturelles et surnaturelles qui ont motivé leur admission dans l'Institut ; par des vertus qui peuvent n'être point parfaites, mais qui existent ordinairement dans un degré plus que médiocre.

Parce que ces personnes sont recommandables par le seul fait de leur vocation et du choix que Dieu a fait d'elles pour le servir plus parfaitement. Cette vocation suppose en Dieu des desseins plus marqués de miséricorde ; elle est le gage de grâces particulières en rapport avec la vocation et les desseins de la Providence.

2° Pourquoi encore ? Parce que l'amour dont on

s'aime en Religion est un amour tout surnaturel, très pur dans son *principe* qui est la grâce, et très élevé dans son *but* qui est le service et la gloire de Dieu.

3° Pourquoi encore ? Nous aimons davantage les âmes religieuses, parce que Jésus-Christ lui-même leur porte un intérêt tout spécial et les aime plus particulièrement.

4° Nous les aimons davantage, parce qu'elles-mêmes le servent plus fidèlement, le suivent de plus près et l'aiment plus généreusement.

5° Nous les aimons davantage, parce que ce divin Sauveur nous rend participants de leur vocation et de leur grâce, et qu'en nous appelant à vivre dans l'unité d'un même corps religieux il veut bien nous communiquer à tous plus largement la divine charité dont son Cœur est embrasé et qu'il désire faire pénétrer dans tous ses membres.

10. Voulez-vous comprendre mieux encore pourquoi en Religion cet amour devient plus facile ?

C'est que, d'une part, les obstacles qui pourraient s'opposer à cet amour sont en partie surmontés, que les ennemis de la charité sont, sinon anéantis, du moins singulièrement affaiblis, et que, d'autre part, mille moyens nous sont prodigués pour élever cette vertu à sa plus haute puissance.

Quelle est, en effet, la source féconde des divisions qui troublent les familles et les Etats, et qui font de cette terre comme un champ de bataille ? *Undè bella et lites in vobis ?* dit saint Jacques. *Nonne hinc, ex concupiscentiis vestris ?* (Jac., IV, 1.) D'où naissent les guerres et les procès qui vous divisent,

sinon de vos mauvaises convoitises ? Oui, la triple concupiscence, voilà le fléau dévastateur qui désole le monde ; le poison fatal qui tue les âmes. Or, quel est l'effet des trois vœux, sinon d'arracher, s'il est possible, jusqu'à la racine ces funestes convoitises et de faire disparaître dans une sage mesure l'égoïsme ?

Mais en même temps que l'Etat Religieux renverse les obstacles toujours prêts à nous arrêter ou à nous retarder dans le chemin de la sainteté, il nous présente la plus sublime vertu comme terme de nos aspirations et nous fournit abondamment tous les moyens propres à nous faire avancer vers ce terme fortuné. Qui pourrait dire la merveilleuse efficacité des *vœux* et des *Règles* pour établir en nous dans sa perfection le règne de la charité, et allumer dans nos cœurs le feu de l'amour qui consume et détruit tout ce qu'il y a de déréglé, d'humain et de naturel ?

11. *Qu'est-ce que la vie religieuse?* L'Eglise nous en fournit une magnifique image dans *la vie des premiers fidèles* qui, vendant leurs biens, en apportaient le prix aux Apôtres pour être distribué aux pauvres, et vivaient en commun. *Nec quisquam eorum quæ possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia.* (Act. Ap., II, 44, et IV, 32), *Et toute la multitude des croyants n'avait* QU'UN CŒUR ET QU'UNE AME (IV, 32.) Ce spectacle qu'offrait l'Eglise dans ses commencements, cette charité parfaite, elle doit se perpétuer dans les maisons religieuses, et c'est là surtout qu'on peut et qu'on doit la retrouver dans toute sa pureté.

12. *Qu'est-ce que la vie religieuse?* C'est la réalisation sur la terre du désir qu'exprimait Notre-Seigneur, lorsqu'il demandait à son Père que ses disciples ne fissent qu'un, comme il ne fait qu'un avec son Père. *Sint unum, sicut et nos unum sumus.* (Joann., XVII, 22.) Si c'est à tous que le divin Sauveur adresse ces paroles : *Mon précepte est que vous vous aimiez les uns les autres*, (ibid., XIII, 34), on ne peut douter qu'il s'adresse plus directement encore aux Religieux. Nous venons de nous en convaincre, la vie religieuse, la vie de Communauté, sous quelque point de vue que nous l'envisagions nous apparaît comme une grande école de charité. Soit que nous considérions la nature intime du corps moral que nous appelons Institut, Congrégation, Ordre religieux ; soit que nous consultions l'idée que l'on s'en fait dans le monde et dans la Religion, la pensée de l'Eglise et celle de Dieu lui-même, nous arrivons à la même conclusion : la première, la plus grande, la plus impérieuse des obligations qui pèsent sur le Religieux, c'est celle de la *charité.* Il doit la pratiquer d'une manière plus *continuelle*, il doit le faire d'une manière plus *parfaite.* — C'est ce qui résulte de nos explications.

13. *Qu'est-ce que la vie religieuse?* Elle doit être une ébauche de la vie céleste, et comme une préparation à cette vie bienheureuse. Que trouverons-nous en effet dans le ciel? quelle est la perfection des élus? quelle est la source de leur bonheur? *L'amour. Dieu est amour*, dit saint Jean. Les saints vivent de cette vie divine. Au ciel, on aime et toujours on aimera.

Mais comment et par quels actes le Religieux

doit-il pratiquer cette charité, soit par rapport à son Institut en général, soit par rapport à ses membres? C'est ce que nous allons étudier dans ce second article.

ART. II. — **Comment le Religieux doit aimer son Institut et les membres qui, avec lui, en font partie.**

§ I. — QUE DOIT-IL A SON INSTITUT?

1. — *Devoirs généraux du Religieux envers son Institut.*

Le premier devoir du Religieux par rapport à son Ordre, à sa Congrégation, c'est de l'estimer, de l'aimer et de s'y attacher sincèrement. — C'est ce que l'on entend par *l'amour de sa vocation*. Cet amour ne peut être solide qu'autant qu'il repose sur *l'estime;* il ne serait pas sincère, s'il ne produisait le *dévouement*. Aimer sa vocation pour le Religieux, c'est non seulement aimer la vie religieuse à laquelle il est appelé, mais encore *l'Institut* dans lequel il trouve le genre de vie qui lui convient, et qui est en rapport avec ses goûts, ses attraits, ses aptitudes.

Aimer sa vocation, aimer son Institut, c'est aimer son esprit, le but qu'il se propose, les moyens qu'il emploie pour l'atteindre; c'est aimer ses Règles. Celui qui aime son Institut désire naturellement

sa prospérité, sa ferveur, la sainteté de ses membres, le succès des œuvres qu'il entreprend pour le service de Dieu. Sa réputation lui est à cœur, et tout ce qui pourrait en altérer l'éclat le blesse au vif. — Il vit de sa vie, et partage ses joies et ses épreuves. Celui qui aime son Institut prie sans cesse pour que Dieu le bénisse, et répande abondamment ses grâces sur tous ses membres. — Il prie spécialement pour les Supérieurs qui le gouvernent, car c'est en eux que *l'Institut* se personnifie; par eux qu'il agit, et c'est d'eux en grande partie que dépend sa prospérité..

Celui qui aime son Institut professe pour ses Supérieurs un respect sincère, un amour dévoué, une confiance filiale. Ils sont pour lui les représentants de Dieu ; dans leur gouvernement il aime à reconnaître, avec son pouvoir souverain, sa sagesse et sa bonté.

2. — *Devoirs particuliers du Religieux envers son Institut.*

L'amour du Religieux pour sa vocation et pour sa Congrégation ne doit pas consister simplement dans les sentiments intérieurs ; il doit se produire par des actes. Si vous aimez votre Institut, pourrait-on dire au Religieux, montrez-le par votre conduite. Outre la *prière,* qui est le premier besoin et la première manifestation de son amour, deux choses prouveront que le Religieux est sincèrement attaché à sa vocation et à son Institut : 1° L'observation fidèle de la Règle ; 2° Un dévouement généreux dans les offices qui lui sont confiés.

1° *Fidélité à la Règle.*

Qu'est-ce en effet que *la Règle* ? Elle est l'expression véritable de l'*Institut :* je veux dire, de son esprit, de sa pensée, de son but, de ses œuvres, de la sainteté à laquelle il veut conduire ses membres. Il est évident qu'on ne peut aimer sincèrement sa vocation, sans aimer ce qui en est pour nous la formule la plus exacte et la plus complète ; qu'on ne peut aimer son Institut sans aimer ce qui en reproduit les caractères essentiels et la véritable physionomie.

Qu'est-ce que *la Règle* pour un Institut religieux ? C'est la trace lumineuse qui lui montre son but et le chemin qui y conduit : c'est le mur protecteur qui l'empêche de sortir de la ligne approuvée par l'Eglise, le maintient dans son esprit primitif et le préserve du relâchement.

Il trouve dans l'observation de la Règle le secret de sa force et de sa vie. C'est elle qui assure la prospérité de ses œuvres et lui mérite les bénédictions de Dieu.

Qu'est-ce que *la Règle ?* C'est le grand moyen de sanctification pour chacun de ses membres. Le Religieux qui l'observe ne sera pas envahi par l'esprit du monde. Il résistera aux entraînements de la nature ; il offrira à son Dieu le sacrifice continuel de sa fidélité et de son abnégation, sûr d'accomplir en toutes choses sa très sainte volonté. Observer sa Règle, c'est pour le Religieux avancer rapidement dans la perfection, et vivre à l'abri des illusions et des tromperies du démon. Mais de plus, observer sa Règle, c'est, autant qu'il est en soi, sauve-

garder son Institut et lui concilier, avec les bénédictions divines, l'estime et le respect de tous.

Tel est le premier devoir du Religieux, et le moyen de prouver son attachement à l'Institut auquel il appartient, et son amour pour sa vocation. Celui qui n'observe pas sa Règle se flatterait vainement d'aimer Dieu et son Institut ; c'est en vain qu'il prétendrait tendre à la perfection, puisqu'il ne marche pas dans le chemin qui, seul, peut l'y conduire. Nous en dirons autant de l'*accomplissement fidèle de son emploi.*

2° *Dévouement généreux dans les offices qui lui sont confiés.*

Le second moyen pour le Religieux de prouver son attachement à sa vocation et son amour pour l'Institut auquel il appartient, c'est de remplir fidèlement les emplois qui lui sont confiés.

Pour cela il faut : 1° les accepter dans un esprit de foi et d'amour ; 2° s'en acquitter avec dévouement et abnégation.

Dans le corps humain, chaque membre a son rôle et doit avoir son action particulière. Si chacun d'eux est doué de l'aptitude spéciale qui doit le distinguer et remplit fidèlement son office, toutes les opérations du corps s'accompliront avec ordre et perfection. Ainsi en est-il d'un corps moral, d'une communauté quelconque. Le bien général ne peut résulter que de la perfection avec laquelle chacun des membres s'acquitte de sa tâche. Or, la première condition nécessaire pour cela est l'acceptation de l'office dans un esprit de foi et d'amour. Il est évident que si Jésus-Christ, en personne, daignait

assigner à chaque Religieux l'emploi qu'il devra remplir et lui faire connaître en même temps comment il doit s'en acquitter, la soumission serait facile, pleine et entière ; les répugnances de la nature s'évanouiraient devant le commandement du Maître souverainement aimé. La certitude d'accomplir sa volonté et le bonheur de faire une chose qui lui est agréable aplaniraient toutes les difficultés. Eh bien, ce que la parole du Dieu Sauveur opèrerait en nous, celle du Supérieur doit le produire ; car nous savons que nos Supérieurs sont ses lieutenants et ses vicaires ; et nous sommes absolument certains, par la foi, qu'en leur obéissant nous lui obéissons. Quoi de plus propre à nous faire accepter *avec amour* les offices qui nous sont confiés ! Quoi de plus propre en même temps, à nous faire triompher de *toutes les difficultés* dans l'accomplissement de notre tâche ?

La *volonté de Dieu connue* est pour nous, non seulement une lumière qui fixe tous les doutes, dissipe toutes les incertitudes de notre esprit, mais elle communique à la volonté une énergie divine. *Dieu le veut ;* cela suffit. On sait et l'on sent que ce qu'il veut il donnera la force de le faire, et sous cette impulsion, l'âme devient pour ainsi dire toute-puissante.

Il ne faut pas l'oublier, en effet, la perfection du chrétien consiste uniquement dans le fidèle et parfait accomplissement des devoirs qui lui sont imposés. Car le *devoir* c'est la *volonté* de Dieu.

Voilà pourquoi à l'observation des *règles communes*, qui déterminent les devoirs généraux du

Religieux, il faut joindre l'observation *des règles de son office*, puisque c'est dans *son office* que chaque Religieux doit acquérir et pratiquer les vertus spéciales destinées à faire de lui un saint, mais un saint à part, selon les desseins providentiels du Seigneur sur chacun, la mesure de la grâce et les dons divers accordés à chaque individu.

Après avoir indiqué en passant comment le Religieux peut et doit prouver son amour à l'*Institut* auquel il s'est donné, voyons comment il doit pratiquer la charité envers ses frères.

§ II. — DEVOIRS QUE LA CHARITÉ IMPOSE AU RELIGIEUX, PAR RAPPORT A SES FRÈRES EN RELIGION

Il leur doit estime, amour, dévouement.

Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés moi-même. Jésus-Christ, par ces paroles, nous indique tout à la fois, *et le motif de la charité* que nous devons avoir pour le prochain, *et la mesure dans laquelle* nous devons pratiquer cette vertu, en même temps qu'il nous propose *le modèle* le plus parfait que nous puissions imiter dans l'exercice de cette vertu.

Indiquons brièvement les principaux caractères de l'amour de Jésus-Christ, afin de chercher à les reproduire en nous.

Le fondement de l'amour, nous l'avons déjà dit, est l'excellence de l'objet que l'on aime et l'estime que l'on en fait. Voulez-vous savoir ce que Jésus-

Christ a pensé du dernier de vos frères et l'importance qu'il attache au salut de son âme, à sa sanctification, à son bonheur éternel ? Voyez ce qu'il a fait, ce qu'il a sacrifié pour cela, et vous le comprendrez. *Il m'a aimé et il s'est livré pour moi*, peut dire chaque fidèle. Voilà ce que vaut une âme, et cela au jugement d'un Dieu... Pourriez-vous mépriser ce que Jésus-Christ estime ? Refuser votre amour à celui que Jésus aime ? Vous convient-il d'être plus difficile qu'un Dieu ? Et si vous méprisez, ne craindrez-vous pas d'*être méprisé à votre tour*, selon cette parole des livres saints : *Væ... qui spernis ; nonne et ipse sperneris ?* (Is., XXXIII, 1.) Etes-vous bien sûr que celui que vous estimez si peu, ne sera pas plus élevé que vous dans la gloire ? Ah ! que nos jugements sont sévères et injustes ! et cependant qui sommes-nous ? Si nous voulons donner à notre charité des bases solides, réformons d'abord nos appréciations encore tout humaines. Sachons estimer les âmes faites à l'image de Dieu. Ayons une juste idée de la sainteté à laquelle Dieu les appelle, des vertus qu'elles peuvent pratiquer, des mérites qu'elles peuvent acquérir, de la gloire qui doit revenir à Dieu de leur sanctification et de leur bonheur éternel.

L'amour du divin Sauveur pour nos âmes lui faisait désirer leur bien et prier pour elles.

Il prenait un singulier plaisir à contempler la fidélité avec laquelle plusieurs répondraient à son amour et à ses grâces.

Il s'affligeait profondément de l'ingratitude et de l'égarement de celles qu'il prévoyait devoir abuser

de ses dons et rendre inutile le bienfait de la Rédemption.

Son esprit était sans cesse occupé du salut de ses créatures qui lui étaient si chères, et son Cœur n'a cessé de les aimer.

Ses paroles, ses actions, ses souffrances n'ont eu d'autre but que la sanctification du monde et le bonheur des hommes. Jésus-Christ a été continuellement *Sauveur;* et pour opérer plus efficacement, il a été continuellement en état de *sacrifice* et d'immolation. Toujours prêt à compatir aux misères de ses créatures, on l'a vu mêler ses larmes à celles d'une mère plongée dans la désolation par la perte de son fils unique ; on l'a vu avec Marthe et Marie, pleurant la mort de Lazare, leur frère. *Voilà comment il aimait*, s'écriaient les Juifs, touchés eux-mêmes de cette marque de tendre charité.

Tel est le Modèle divin que l'âme religieuse doit s'efforcer d'imiter dans son amour pour ceux qui lui sont unis par la même vocation.

Sa charité doit se produire d'abord par la *prière* et les saints désirs que le zèle inspire. — Elle sanctifiera son esprit et ses pensées. — La charité, dit saint Paul, ne *pense pas le mal,* elle ne le suppose pas dans les autres, *non cogitat malum.* Elle est toujours disposée à croire au bien qu'elle entend dire du prochain, *omnia credit.* Elle espère tout de lui, *omnia sperat.* (I Cor., XIII, 5, 7.)

Le cœur du Religieux ouvert à la bienveillance est fermé aux soupçons injurieux, aux jugements téméraires. Un fonds de bonté le caractérise. — *Charitas benigna est.* — La charité est ennemie du

mal, elle approuve le bien partout où elle le trouve et s'en réjouit, *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* (Ib., 4, 6.)

D'un cœur plein de charité il ne peut s'échapper que des *paroles* empreintes de respect et d'égards, de douceur et de bonté pour le prochain. Consoler les âmes affligées, encourager celles qui sont flétries par la tristesse ou abattues par l'épreuve, et communiquer aux personnes qui l'entourent la joie spirituelle, don du Saint-Esprit et rayonnement de la charité, c'est pour lui un besoin.

La charité ne cherche pas ses intérêts; le dévouement lui est naturel, *non quærit quæ sua sunt.* — Rendre service aux autres, prendre sur soi, quand on le peut, ce qu'il y a de plus pénible; laisser à ses frères ce qu'il y a de meilleur, de plus honorable, de plus facile, telle est la pente que suit instinctivement la charité. — Elle est singulièrement aidée et puissamment secondée dans cette voie par l'humilité qui est un des éléments constitutifs de la charité. L'âme charitable, dit saint Paul, ne s'enfle pas d'un vain orgueil : — *non inflatur.* Elle ne s'élève pas avec fierté au dessus des autres pour les dominer. *non est ambitiosa.* Elle ne s'irrite pas des contrariétés et des obstacles, *non irritatur.* Elle est pleine de *patience* pour supporter les défauts d'autrui. *Charitas patiens est... omnia suffert, omnia sustinet.* (Ib., 4, 5, 7.) Elle pratique le conseil de l'Apôtre. Portez le fardeau les uns des autres, écrivait-il aux Chrétiens de Galatie : *Alter alterius onera portate et sic adim plebitis legem Christi.* Car c'est ainsi que vous accomplirez la loi de Jésus-Christ. (Gal., VI, 2.)

ART. III. — **Quels sont les défauts opposés à la charité dans lesquels on tombe plus ordinairement dans les Communautés et qu'il faut éviter.**

§ I. — INDIFFÉRENCE PRATIQUE POUR LE PROCHAIN

Du défaut *d'estime* dont nous avons parlé, découle assez naturellement le *mépris* du prochain. N'envisageant les hommes qu'au point de vue naturel et considérant ce qui leur manque, il est facile d'arriver à n'en pas faire état, à n'en tenir aucun compte. — Du moins on reste à son égard dans une sorte *d'indifférence;* s'il n'y a rien de formellement contraire à la charité, cette vertu n'est réellement dans le cœur qu'à l'état latent : aucun mouvement, aucun acte positif ne signale sa présence. — On ne prie pas pour le prochain, on ne se préoccupe de ses frères, ni en bien, ni en mal; on n'éprouve aucun besoin de leur être utile. Leurs vertus, leurs défauts passent inaperçus, et l'on semble ne pas soupçonner les liens intimes qui rattachent tous les membres au corps et les unit entre eux. — Ce défaut est très commun. Il n'existe pas en tous au même degré, c'est vrai; mais il est néanmoins déplorable, et cette absence d'intérêt, d'union, d'entente, accuse un affaiblissement regrettable dans la vie surnaturelle du corps et des membres; il a pour cause et en même temps pour effet un amoindrissement très fâcheux de la charité, et s'il ne conduit pas à de grands désordres, il empêche certainement un bien considé-

rable, et prépare les voies à beaucoup de fautes; car, nous l'avons dit, *l'estime* est le fondement et le motif de l'amour; et comme on aime d'autant plus que l'on estime davantage, on aime d'autant moins que l'on a moins d'estime pour la personne.

Il est facile alors de se laisser aller à des *pensées* désavantageuses au prochain, à des *soupçons* injurieux, à des *jugements* téméraires, à des interprétations malignes, à des sentiments *d'aversion*. De là aussi des *paroles* blessantes, des manières *fières et hautaines,* des *médisances* et quelquefois des exagérations qui côtoient la calomnie.

De là enfin l'indifférence et le *défaut d'intérêt* pour les travaux de ses frères; l'*absence d'un concours,* toujours précieux, sous quelque forme et dans quelque degré qu'on le donne.

Quelque déplorables que soient ces fautes en elles-mêmes, elles empruntent un caractère de malice tout particulier au principe qui les produit. — Si elles sont quelquefois la conséquence d'une certaine antipathie naturelle, d'une susceptibilité malheureuse, plus souvent encore elles naissent de passions dangereuses qui en augmentent la culpabilité. — Quand on les analyse on trouve presque toujours, comme principal élément, l'orgueil, d'où provient une *jalousie* qu'on n'ose guère s'avouer. — D'autres fois, c'est une secrète *rancune,* fruit de l'amour-propre blessé, ou une disposition fâcheuse à l'emportement et à la *colère*. En somme, on grossit les défauts du prochain, on les envenime, tandis qu'on ne voit pas ses propres défauts ou qu'on trouve le moyen de se les justifier.

Aussi doit-on tenir pour certain qu'on ne peut pratiquer la charité d'une manière sérieuse qu'à la condition que l'on pratiquera *l'humilité* et *l'abnégation de soi-même*. La vraie charité, en effet, nous l'avons remarqué d'après saint Paul, ne se recherche pas elle-même; elle est désintéressée; c'est le prochain qu'elle aime, c'est son bien qu'elle veut procurer et non sa propre satisfaction qu'elle a en vue. Donner, se donner, se dévouer, se sacrifier pour Dieu et pour les âmes, voilà ce qui constitue le véritable amour. *Beatius est magis dare quam accipere.*

§ II. — DE LA DÉTRACTION, QUI EST LA MANIÈRE LA PLUS ORDINAIRE DE MANQUER A LA CHARITÉ

Mais parmi les fautes que l'on peut commettre contre la charité, il n'en est pas de plus commune et il en est peu de si dangereuses que la *détraction*. — Il importe d'entrer dans quelques détails sur une faute malheureusement trop fréquente dans le monde, et qui peut se rencontrer même dans les Communautés religieuses.

On appelle *injure* une parole blessante adressée au prochain *en sa présence*. On appelle *détraction* le tort injuste fait à sa réputation en parlant mal de lui *en son absence*. — Ce qui peut se faire, soit en lui imputant une faute qu'il n'a pas commise, et c'est alors une *calomnie;* soit en révélant une faute véritable, mais secrète, c'est la *médisance*.

On peut *calomnier* ou *médire* de plusieurs ma-

nières. Le silence quelquefois en dit plus qu'un *blâme* bien accentué. — Telle *louange* fera quelquefois une blessure plus sensible que la *critique* la plus sévère. La *détraction* renferme un double péché ; elle blesse la charité et la justice, et le péché peut être grave si la matière est considérable. — La *réputation*, en effet, est un bien préférable et ordinairement préféré aux biens temporels ; — *melius est nomen bonum quam divitiæ multæ*, dit l'Esprit-Saint. (Prov., XXII, 1.) — Si donc on pèche gravement en dérobant une somme, assez modique en elle-même, mais réputée suffisante pour une faute mortelle, comment se persuaderait-on que l'on peut faire à la réputation du prochain un tort considérable sans commettre un péché grave? Cependant, ce n'est pas tant la faute, l'objet matériel de la détraction qui constitue la gravité du péché, que *l'effet* produit, c'est-à-dire le dommage qui en résulte pour la *réputation du prochain* (S. Liguori, n. 967.)

Il pourrait donc quelquefois y avoir un péché grave à révéler une faute légère si, par sa position sociale, son caractère, sa dignité, la personne jouit d'une plus grande considération, et en a besoin pour faire le bien ; comme serait un évêque, etc. Il faudrait en dire autant si, en révélant un grand nombre de fautes légères, on causait à la personne un préjudice *notable* dans sa réputation.

Il y aurait péché mortel à dire d'une maison religieuse que la Règle ne s'y observe pas, qu'on y vit mal (S. Lig., n. 969), ou à faire connaître un crime secret d'un des membres de la Communauté, sans même le nommer ; parce qu'ordinairement

on fait rejaillir sur toute la maison le crime d'un seul. (S. Lig., ib.)

Révéler les défauts naturels d'une personne, dire, par exemple, qu'elle *manque de jugement*, *la taxer d'ignorance*, de *stupidité*, ce n'est pas ordinairement une faute grave, car ce n'est pas là ce qui constitue la réputation ; cependant, pour juger de la faute, il faut, comme nous l'avons dit, en considérer les effets, c'est-à-dire le tort réel qui en résulte. Ces paroles, dites d'un homme qui occupe une place importante, par exemple d'un évêque, et même, en certaines circonstances, d'un curé, pourraient avoir de fâcheux résultats.

Il ne suffirait pas, pour enlever à la faute sa gravité, de raconter la chose comme l'ayant entendue d'un autre ou comme un bruit public, lorsque les personnes à qui on parle ajoutent foi au récit, et que la réputation du prochain en souffre gravement.

Provoquer la médisance ou la calomnie en matière grave serait un péché mortel. Y prendre plaisir, c'est-à-dire se réjouir de la détraction et du tort fait à la réputation du prochain, serait également une faute mortelle, à moins qu'on ne prît plaisir qu'à la nouveauté du fait, et par un principe de curiosité et non de malice.

Quoique la détraction qui tombe sur une personne défunte ne soit pas aussi grave que celle qui s'attaque à une personne vivante, il n'est pas permis de flétrir la réputation des *morts*, soit parce qu'ils conservent un droit réel à leur honneur, soit parce qu'ordinairement la famille aurait à souffrir de la détraction qui atteindrait un de ses

membres. On peut, sans péché, parler *des fautes publiques* d'une personne ; parce que, dans ce cas, on ne fait pas de tort à sa réputation, puisque nous supposons que les fautes sont connues, ou qu'elles peuvent et doivent l'être bientôt.

La *calomnie*, qui consiste à attribuer au prochain des fautes qu'il n'a pas commises, est plus grave que la *médisance;* soit parce que l'injure faite est plus sensible, l'injustice plus criante, et qu'elle suppose plus de malice dans le calomniateur ; soit parce qu'elle renferme un péché contre la *vérité,* ce qui n'a pas lieu dans la *médisance*.

Les *rapports indiscrets*, qui ont pour effet de semer la discorde et de provoquer des inimitiés entre deux personnes, ont une malice spéciale ; car non seulement ils font tort à la réputation de la personne dont on révèle les paroles et les actions, mais, de plus, ils produisent dans celle à qui on les manifeste des sentiments de haine ou de défiance.

La détraction qui aurait pour objet un *Supérieur* revêt ordinairement un caractère tout particulier de gravité, à cause des fâcheux résultats qu'elle produit. Comment, en effet, regarder comme des fautes légères les préventions et les défiances que l'on inspire à des inférieurs contre ceux à qui ils auraient besoin d'ouvrir leur cœur ? préventions qui gênent ou entravent des rapports nécessaires dans leur intérêt spirituel ; qui leur rendent le séjour de la maison intolérable ; qui peuvent être la source féconde d'une infinité de peines et de tentations, et quelquefois même ébranler leur vocation ? Or, tels sont les résultats naturels et pres-

que nécessaires de la détraction dont les Supérieurs sont l'objet. Si la détraction ne renferme pas la même gravité lorsqu'elle a pour objet de simples Religieux, il ne faut pas oublier, cependant, que c'est un grand mal d'indisposer les unes contre les autres des personnes qui vivent dans la même maison ; de diviser des cœurs faits pour s'aimer de l'amour le plus tendre, et de jeter des semences de mépris ou de défiance en ceux qui, appelés à travailler ensemble, souvent sous le même toit, ont besoin de vivre dans des rapports de cordiale charité et d'estime réciproque.

Comment réparer le mal? Celui qui aurait porté un préjudice notable à la réputation du prochain, par la médisance ou la calomnie, est rigoureusement obligé de réparer le tort qu'il a fait, soit en *rétractant* positivement ce qu'il a avancé faussement, s'il y a *calomnie ;* soit en détruisant *indirectement* le mauvais effet produit par sa *médisance.*

Mais on n'est point tenu à cette réparation dans les cas suivants : 1° Si le crime est devenu public par une autre voie, ou si la réputation du prochain a été rétablie par un autre moyen ; comme par un jugement constatant l'innocence de l'accusé. 2° Si on est fondé à croire que, par le laps du temps, la faute est oubliée. 3° Si on ne pouvait rétablir la réputation du prochain sans exposer sa propre vie, ou encourir un dommage plus considérable que celui qu'il s'agit de réparer. 4° Si la distance des lieux ne permet pas d'essayer cette réparation, ou que l'opinion soit si bien arrêtée sur ce point, qu'on tenterait inutilement de la modifier. 5° Si on a des

raisons de croire que la détraction n'a pas trouvé créance auprès des personnes qui l'ont entendue. 6° Si la personne lésée cède ses droits et que le bien public n'exige pas cette réparation. Il en serait autrement si l'honneur de la religion, le bien d'une famille, l'intérêt de la société se trouvaient compromis et rendaient nécessaire la réparation ; s'il s'agissait, par exemple, de la diffamation d'un prêtre, d'un magistrat ou d'un père de famille. (S. Liguori, n. 997.)

Serait-on obligé de réparer le tort fait au prochain par *inadvertance* ou par *erreur?* Oui, répond saint Liguori, pourvu qu'on puisse facilement détruire l'effet produit par la *détraction;* car la justice oblige non seulement à ne pas poser la cause d'un *dommage injuste* pour le prochain, mais encore à enlever cette cause quand on le peut sans grand inconvénient. (S. Lig., n. 994.)

Il ne faut pas conclure de ce que nous venons de dire qu'il n'est jamais permis de faire connaître la faute secrète du prochain. Il est des cas où non seulement cela est permis, mais devient une obligation ; ainsi l'intérêt de la Communauté ou celui d'une tierce personne peut exiger cette manifestation. Dans ce cas le coupable n'a pas droit à sa réputation. Or, nous l'avons dit, la détraction n'est *un péché* qu'autant qu'elle cause *injustement* un préjudice réel au prochain. De plus, la détraction telle que nous l'entendons suppose qu'on a la volonté de nuire à celui dont on fait connaître la faute. Or celui qui n'a en vue que le bien public, ou l'intérêt du prochain, en manifestant les torts du coupable,

bien loin d'agir par malice, se conduit par un motif de charité. Donc il n'y a pas alors détraction proprement dite. (S. Lig., q. LXVIII. — S. Thom., 2^a $2^æ$, q. LXXII, a. 3.)

ART. IV. — De la correction fraternelle.

§ I. — EXISTENCE DE CETTE OBLIGATION

Le précepte de la charité, qui fait un devoir de désirer et de procurer, selon son pouvoir, *le bien du prochain,* impose en même temps l'obligation d'empêcher, quand on le peut, son mal et ce qui lui nuirait. C'est de là que découle le devoir de la *correction fraternelle,* qui peut avoir pour but *de retirer le prochain de l'état de péché* dans lequel il serait tombé ou de prévenir des *rechutes funestes.* Ce devoir s'imposerait plus impérieusement encore si la faute dont il s'agit pouvait être nuisible à *un tiers;* à plus forte raison, si elle était de nature à *nuire à la Communauté, au bien public.* — Ce que nous avons dit (ch. I) suffit abondamment pour établir d'une manière certaine le devoir de la *correction fraternelle* pour tout chrétien, et plus particulièrement encore pour tout Religieux : ce devoir Dieu nous l'impose : Reprenez votre prochain pour qu'il ne retombe pas dans le péché. *Corripe proximum... ne forte iteret.* (Eccli., XIX, 14.) Il est solennellement enseigné dans l'Evangile (Matth., XVIII). Cette obligation est grave en elle-même, toutes les

fois que l'intérêt du coupable ou celui du prochain serait grandement compromis si la correction ne se faisait pas ; et en général toutes les fois que la faute dont il s'agit est considérable et qu'il y aurait danger plus ou moins prochain de scandale si on n'avertissait pas. Elle pourrait être grave lors même que les fautes ne sont *que vénielles,* si elles sont *habituelles,* et de nature à produire le *relâchement de la discipline religieuse,* ou peuvent causer du scandale, ou disposer au péché mortel celui qui les commet. (Voyez sur cette matière S. Liguori, liv. II, tr. III, c. II, *Théol. mor.*)

§ II. — QUELLES SONT LES PERSONNES QUI DOIVENT FAIRE LA CORRECTION

1° Si le Religieux peut en certains cas être obligé à la correction fraternelle, cette obligation devient beaucoup plus rigoureuse pour le *Supérieur.* Le premier n'y est tenu que par le motif *de charité.* Le second est obligé *par justice* à procurer le bien des inférieurs. Représentant de l'Institut et de l'Eglise, il doit en prendre les intérêts. Salué du nom de *Père* par ses inférieurs, il en a la charge et les obligations, et doit pourvoir au bien spirituel de ceux qui lui sont confiés.

2° Il est rare qu'un *inférieur* soit tenu de corriger son *Supérieur.* Il faudrait pour cela que sa position dans la maison, l'emploi dont il est chargé, ses rapports particuliers avec son Supérieur, lui en donnassent le droit.

3° On convient généralement que les *personnes scrupuleuses* ne sont pas astreintes à remplir le précepte de la correction fraternelle, parce qu'elles ne sont pas capables de discerner dans quel cas elle est utile ou non.

4° L'obligation de faire la correction ne serait pas rigoureuse, si on a de bonnes raisons de croire qu'elle sera faite utilement par une autre personne sur laquelle on peut se reposer de l'accomplissement de ce devoir de charité.

5° La pusillanimité, la crainte, la bonne foi peuvent empêcher qu'on ne pèche grièvement en négligeant de faire la correction. (S. Lig., n. 37. — S. Th., 2ª 2æ, q. XXXIII, a. 2.) Mais quand on a l'espérance fondée que l'avertissement sera utile, on est obligé de surmonter la crainte et la pusillanimité.

§ III. — QUELLES SONT LES CONDITIONS NÉCESSAIRES POUR QUE L'ON SOIT OBLIGÉ DE FAIRE LA CORRECTION.

1° Il n'est pas nécessaire, et quelquefois il ne serait pas utile, de faire la correction au moment même où l'on est témoin de la faute ; il convient de choisir le temps opportun, et au besoin il faut savoir l'attendre (S. Lig., n. 38). Cependant il ne faut pas trop différer sous prétexte que l'occasion favorable se présentera : surtout si on a raison de *craindre des rechutes*.

2° Il n'y a pas ordinairement d'obligation de faire la correction lorsque la faute n'est *pas certaine*. On

peut être tenu de prendre des renseignements, de s'assurer de la vérité ; généralement, on ne peut être obligé de corriger une faute qui peut-être n'existe pas. (S. Lig., 38.)

3° On n'est pas obligé rigoureusement de corriger des fautes légères, à moins qu'elles ne puissent avoir de graves conséquences.

4° Pour qu'il y ait obligation de faire la *correction fraternelle*, il faut qu'on en espère un fruit réel. Cette obligation n'existe pas si le coupable est déjà revenu à résipiscence, ou doit incessamment reconnaître et réparer sa faute, ou si l'on a la certitude morale que l'avertissement sera inutile et ne produira aucun fruit.

5° Vous n'êtes pas tenu de faire la correction s'il doit en naître des inconvénients pour vous ou pour d'autres, capables, dans votre pensée, de contrebalancer les bons résultats que vous espéreriez de la correction. Personne, en effet, n'est obligé à un acte inutile ; à plus forte raison s'il devait être nuisible. (S. Lig., 39.)

§ III. — ORDRE QUE L'ON DOIT SUIVRE DANS LA CORRECTION FRATERNELLE

C'est Notre-Seigneur lui-même qui nous l'a tracé (Matth., XVIII); il repose sur les principes de la charité qui défend de nuire à la réputation du prochain en faisant connaître sa faute sans raison. — Voilà pourquoi on doit 1° avertir le coupable seul et sans témoin. — Si cela ne suffit pas, 2° on

emploie *un ou deux témoins* pour donner à l'avertissement une certaine sanction; 3° si cela ne suffit pas, on a recours à *l'Eglise*, c'est-à-dire aux Supérieurs chargés du gouvernement des fidèles, afin qu'ils appliquent au mal le remède nécessaire. Ces Supérieurs, pour le Religieux, sont ceux qui gouvernent la maison ou l'Institut.

Cependant cet ordre peut et doit être interverti 1° quand la faute est publique ou sur le point de le devenir. — 2° Si, dans le cas où le Supérieur ne serait pas averti d'abord, la faute devait porter un grave préjudice, soit à un tiers, soit à la Communauté; par exemple s'il y avait danger de séduction, de corruption pour certaines personnes. — 3° Quand il y a de bonnes raisons de croire que l'avertissement privé sera inutile, comme il arrive ordinairement quand on pèche par habitude, ou mépris. — 4° Si, tout considéré, on juge plus prudent et plus utile de prévenir le Supérieur qui, à raison de sa charge, de son expérience, des données qu'il peut avoir d'ailleurs, pourra remédier au mal plus efficacement. 5° Si le coupable a renoncé au droit qu'il aurait d'être averti d'abord en particulier, et consenti à ce que les Supérieurs soient immédiatement instruits, comme cela se pratique dans certains Ordres, d'après la Règle. (S. Lig., 41.)

§ IV. — PAR QUI, DANS LES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES, LA CORRECTION DOIT-ELLE SE FAIRE ORDINAIREMENT?

D'après ce que nous venons de dire, il est rare, dans les Communautés, qu'un simple Religieux soit rigoureusement tenu de faire la correction fraternelle, parce qu'il est rare que les conditions requises pour qu'il la fasse utilement se trouvent réunies.

Mais si les personnes qui vivent en Communauté sont souvent dispensées de faire la correction par elles-mêmes, il ne faut pas en conclure qu'elles sont déchargées de toute obligation sous ce rapport. Faire connaître aux Supérieurs les fautes qui seraient de nature à nuire, soit aux individus, soit à la Communauté, afin qu'ils puissent y apporter le remède convenable, est pour elles un devoir. Garder le silence dans ce cas, sous prétexte qu'on ne peut soi-même guérir le mal, ce serait charger leur conscience; car ce qu'elles ne pourraient pas tenter prudemment ou accomplir utilement, elles peuvent se le promettre de la sagesse des Supérieurs; et c'est pour elles un devoir de les instruire fidèlement. On nous demandera peut-être ici dans quelles circonstances et à quelles conditions ces sortes de communications sont autorisées. — C'est à quoi nous allons répondre dans l'article suivant. — La matière est délicate et doit être étudiée avec soin.

ART. V. — **De la manifestation des fautes du prochain, ou de la dénonciation que l'on peut, ou que l'on doit faire aux Supérieurs.**

Nous venons de le dire, dans une Communauté religieuse (il faut en dire autant d'un Séminaire, d'un Collège, de toute Communauté), c'est ordinairement aux Supérieurs qu'il faut avoir recours pour faire la *correction fraternelle* avec avantage et sans inconvénient. — Pour le mieux comprendre il suffit de considérer ce qu'est le *Supérieur* dans une Communauté religieuse et ce qu'est le *Religieux*.

1° Qu'est-ce que le Supérieur? C'est le *Père*, le *Directeur*, le *médecin* spirituel de toute la famille et de chacun des membres qui la composent. — C'est celui à qui Dieu a communiqué sa puissance, sa sagesse et son amour pour le gouvernement des âmes qui lui sont chères. Sa position, son autorité, son expérience, la grâce attachée à sa charge le rendent plus propre que tout autre à faire du bien à ceux qui lui sont confiés.

Du reste, le Supérieur, en vertu même de sa charge, a un certain droit de connaître ce qui se passe dans la maison : il a besoin de cette connaissance pour le bon gouvernement de tous ceux qui lui sont soumis, et afin d'écarter d'eux les dangers qu'ils pourraient courir. Il en a besoin pour leur direction spirituelle, pour les former à la vertu, combattre en eux les germes funestes que le péché a déposés dans leurs cœurs, les prémunir contre

les dangers qui les menacent, et contre les pièges du démon.

2° Qu'est-ce que le *Religieux* dans une Communauté ? C'est l'enfant de la famille, qui vit sous l'autorité d'un Père spirituel et met sa vertu, ses intérêts les plus chers et son âme tout entière sous la tutelle de son Supérieur.

S'appuyant sur le besoin de direction, les théologiens moralistes enseignent qu'on peut manifester à son confesseur, ou même à une personne prudente, la conduite criminelle d'un membre de la famille, pour recevoir encouragement, conseil, lumière. On le pourrait dans le seul but de se consoler et de soulager son cœur. — S'il en est ainsi, comment pourrait-il être défendu à un Religieux de faire connaître à son Supérieur la faute d'un compagnon, dans le but de lui être utile, pour le faire rentrer en lui-même et afin de prévenir le mal qu'il pourrait occasionner à d'autres ? Il est des Ordres religieux où la Règle oblige à faire cette *dénonciation*. En entrant dans ces Ordres, on en accepte les obligations et l'on se soumet par avance à tout ce qui se fera ou se dira, conformément à cette Règle. Voilà un premier cas où l'inférieur peut en toute sécurité faire connaître à son Supérieur la faute d'un de ses compagnons. Non seulement il le *peut* toujours, mais encore il le *doit* toutes les fois qu'il ne pourrait accomplir autrement le précepte de la *charité fraternelle*.

2° En dehors du devoir *de la correction fraternelle*, on peut manifester à son Supérieur la faute d'un autre, toutes les fois que le *bien* du *prochain* ou de

la *Communauté,* celui du *coupable* ou du *dénonciateur,* l'exigent. Sans doute il faut tenir compte de l'inconvénient qu'entraîne la manifestation du coupable, c'est-à-dire du tort fait à sa réputation. Mais généralement on peut dire que cette dénonciation faite à un Supérieur n'a pas d'inconvénient sérieux, et qu'elle peut avoir de très grands avantages.

SERAIT-IL PERMIS DE VIOLER LE SECRET POUR FAIRE UNE PAREILLE DÉNONCIATION? (Voyez S. Lig., l. III, tr. VI, c. I.)

Pour mettre plus d'ordre et de clarté dans notre réponse, distinguons avec les moralistes trois sortes *de secret* (1).

a) Celui que l'on appelle *secret naturel,* ainsi nommé parce que la nature de la chose connue exige qu'elle reste *secrète,* et qu'on ne pourrait la rendre publique, sans faire au prochain un tort considérable, dans sa *personne,* son *honneur,* ou ses *biens.*

b) Le *secret promis ;* il existe quand on s'est engagé à ne pas révéler la chose que l'on connaît. Si le *secret promis* avait pour objet une chose tombant par sa matière sous *le secret naturel,* à l'obligation déjà existante de ce chef, comme nous venons de le dire, il ajouterait une autre obligation, qui peut être ou grave ou légère, suivant l'étendue et le sens de la promesse que l'on a faite.

c) Le *secret confié ;* c'est celui qui résulte de la nature d'une confidence ; elle est faite ordinaire-

(1) Il ne saurait être question ici du *secret de la confession,* on le comprend. Ce secret est en effet d'un ordre à part ; c'est quelque chose de sacré, d'absolu, d'inviolable.

ment pour avoir un conseil. et sous la condition formelle ou tacite qu'il sera fidèlement gardé. Ce secret, que l'on appelle aussi *secret rigoureux,* oblige sous peine de péché grave et par *justice.* Il est plus strict et plus rigoureux que le secret *naturel* et le secret *promis,* car à l'obligation qui leur est propre il en ajoute une spéciale et particulière qui résulte d'un *contrat onéreux, formel ou tacite,* entre la personne qui fait la confidence et celle qui la reçoit, puisqu'alors le secret est *demandé et promis.*

Il nous reste à examiner dans quel cas le secret oblige et dans quel cas il n'oblige pas.

I. En général et pour *toute espèce* de secret.

1° Dès lors que c'est *la charité et la justice* qui imposent l'obligation de garder le secret, cette obligation n'existe plus quand ces vertus ne sont pas blessées par la révélation.

2° On n'est pas tenu au *secret,* quand il n'existe plus, c'est-à-dire que la chose est connue par une autre voie.

3° On n'est pas tenu au secret, quand on ne peut le garder sans compromettre le *bien public,* celui d'une *Communauté* qui passe avant le bien privé.

4° On n'est pas tenu de garder le secret, quand on ne peut le garder sans un préjudice notable pour un *innocent.*

5° On n'est pas tenu de garder le secret, si on ne peut le garder sans un grave *détriment personnel* et à plus forte raison s'il s'agissait de sa vie.

6° On ne serait pas tenu au secret, si la personne *intéressée* se relâchait de ses droits et permettait de le *manifester.* (V. S. Liguori, au lieu cité plus haut.)

7° Enfin on n'est pas tenu au secret, s'il devait être gravement *préjudiciable au coupable* lui-même.

La violation du secret ne serait pas une faute grave : 1° si elle était la suite de l'irréflexion, d'une sorte d'inadvertance ; 2° si on regardait le mal qu'on révèle comme peu considérable ; 3° si on ne s'en ouvrait qu'à une ou deux personnes discrètes et prudentes ; car alors il n'y a vraiment pas *diffamation*. (S. Lig., ib.)

II. En particulier pour *chaque espèce* de secret.

1° Pour le *secret naturel*. On n'est pas obligé de le garder, quand on ne peut le faire sans préjudice *du bien public*. En effet, il ne peut y avoir deux obligations existantes qui soient contraires ; et dans la concurrence de deux maux qu'on ne peut éviter tous deux, la charité exige qu'on évite le plus grand, selon ce que nous venons d'établir plus haut.

2° Pour le *secret promis*. La promesse faite n'oblige qu'autant qu'on l'a voulu ; si on n'avait pas prétendu s'obliger sous peine de péché, on resterait avec la seule obligation du *secret naturel*.

3° Pour que le *secret confié* impose une nouvelle obligation, il faut : a) Que par la profession de la personne il ait ce caractère spécial, qui fait que l'ouverture est une *confidence ;* b) qu'il rentre dans la nature de ces secrets qu'il importe à la société de respecter, dans l'intérêt du bien que l'on peut espérer des conseils, de la direction, des lumières que l'on cherche.

Quand le *secret confié* a ce caractère, il doit être gardé inviolablement ; et la personne interrogée, même en justice, pourrait et devrait dire : *J'ignore*. Le *bien public, seul,* en justifie la violation.

Cette décision a pour fondement l'intérêt très grand qu'a la société de maintenir inviolable à tous ses membres la liberté de recourir avec confiance aux conseils de ceux qui, par leur état, leur office, leur position, ont charge de diriger la conduite de leurs semblables, et au ministère desquels il faut que l'on puisse avoir recours sans crainte.

La *promesse* de garder le *secret*, quand elle est contraire à sa Règle, n'a pas de valeur pour le Religieux ; on ne peut promettre consciencieusement ce qu'on ne peut tenir sans manquer à son devoir. Une semblable promesse ne peut être *exigée* du Religieux. Il ne peut *la faire;* et les engagements qu'il prend renferment toujours cette condition : *pourvu que ma conscience ne s'y oppose pas.* (S. Liguori, 976.)

Il est également manifeste que lorsque la *Règle,* dans un *Institut,* prescrit la dénonciation du coupable, on ne manque pas à la charité en la faisant. En effet, il est obligé lui-même à la Règle et ne peut trouver mauvais qu'on l'observe à son égard, puisqu'il doit être disposé à l'observer envers les autres. Remarquons enfin que le serment qui confirmerait la promesse est sans force, lorsque la promesse est illicite, et qu'on ne peut s'obliger en conscience à agir contre sa conscience.

Il est inutile d'observer que, la correction fraternelle et la manifestation des défauts étant un devoir de charité, il ne faut avoir, en remplissant ce devoir, d'autre désir que le bien du prochain ou celui de la Communauté ; éviter avec soin la plus basse des passions, je veux dire la jalousie, qui

peut facilement se glisser dans le cœur, et se tenir en garde contre toute exagération. Enfin, en révélant les fautes extérieures du prochain, il ne faut pas juger ses intentions, mais exposer les faits matériels sans aller plus loin, laissant à Dieu et aux Supérieurs le soin de prononcer sur le reste. Pour bien remplir ce devoir, il est nécessaire de recourir à la prière ; l'amour que l'on a pour le prochain, la peine que doit causer sa faute, la crainte de se laisser influencer par la passion, tout en fait un devoir.

Nous terminons cette question, qui dans la pratique est toujours plus ou moins délicate, par une observation. Les Supérieurs ne doivent pas *trop favoriser* ces *délations ;* elles pourraient avoir pour résultat, si on n'y prend garde, de semer la division entre les membres de la Communauté.

Ils ne doivent pas non plus accepter légèrement tout ce qu'on leur communique, mais prendre de plus amples informations, quand cela est possible.

Enfin, ils doivent prémunir ceux qui se croient obligés de manifester les fautes du prochain contre l'exagération et les fausses interprétations. Ils devraient même punir sévèrement ceux qu'ils reconnaîtraient avoir accusé faussement et malicieusement leurs frères.

Quand et dans quelle mesure les Supérieurs peuvent-ils eux-mêmes *manifester les fautes de leurs inférieurs*, afin de prendre conseil, etc. ? C'est un point qui se rattache aux *devoirs des Supérieurs.* Nous en parlerons ailleurs.

CHAPITRE IV

DE LA VIE COMMUNE ET DE L'OBLIGATION POUR LE RELIGIEUX DE S'Y CONFORMER

Quiconque fait sa profession dans un Institut religieux s'oblige par là même à mener *la vie commune* et s'engage tacitement à se contenter de ce qui est en usage dans la Communauté par rapport à la *nourriture*, au *vêtement*, à *l'habitation*, et autres détails de la vie ordinaire. Nous dirons brièvement : 1° *En quoi consiste la vie commune.* 2° *Ce qui serait de nature à la détruire.* 3° *Les raisons qui doivent la rendre chère à tout Religieux.*

ART. I. – En quoi consiste la vie commune ?

Elle est ainsi appelée parce qu'elle est la même pour tous les membres de la Communauté. Appartenant à un même Institut, faisant les mêmes vœux, ayant les mêmes obligations et les mêmes Règles, accomplissant les mêmes exercices, soumis aux mêmes Supérieurs, les Religieux d'une même Communauté s'avancent pour ainsi dire du même pas vers le même but et suivent, pour y arriver, le

même chemin. — Nous comprendrons mieux encore ce qui caractérise la vie *commune* en indiquant ce qui serait de nature à la détruire.

ART. II. — **De ce qui nuit à la vie commune.**

Ce qui est contraire à la *vie commune*, ce sont les *exceptions*, les singularités, les dispenses qui, en plaçant l'individu en dehors de ce qui se pratique dans la Communauté, entretiennent la vie propre et personnelle, la vie indépendante et naturelle. Telles seraient :

Les exceptions et dispenses pour le temps accordé au sommeil et l'heure du lever.

Les exceptions et dispenses relatives aux exercices religieux, soit pour les omettre soit pour les renvoyer à d'autres heures.

Les exceptions et dispenses dans la nourriture.

Les exceptions et dispenses pour le linge et les vêtements.

Les exceptions et dispenses dans l'ameublement de la chambre et les objets à son service.

Les exceptions et dispenses dans la pratique de la pauvreté.

Les exceptions et dispenses dans l'observation de la discipline et dans les permissions à demander.

Les exceptions et dispenses pour garder dans sa chambre quelque comestible, etc.

Parmi ces *exceptions* nous pouvons en distinguer

de deux sortes : les unes sont la conséquence forcée de la maladie, des infirmités, ou d'autres nécessités que subit le Religieux. — Celles-là ne sont pas contraires à la *vie commune*, parce qu'elles entrent dans le plan de la Providence et les conditions ordinaires de toute Communauté, ou réunion tant soit peu nombreuse; si cependant on persiste à les ranger parmi les exceptions qui, en faisant brèche à la vie commune, portent un certain préjudice à l'ordre de la Communauté, on conviendra du moins qu'elles ne supposent aucun défaut dans le Religieux qui les subit, qu'elles ne sont point un sujet de scandale pour les autres, en un mot qu'elles ne produisent pas les tristes résultats que nous redoutons pour la discipline religieuse des dispenses ordinaires.

Les exceptions de la seconde espèce sont celles qui ne sont pas fondées sur une vraie nécessité, et qui sont exigées par des besoins factices et imaginaires plutôt que par des besoins réels. Ainsi on rencontre parfois, même en Religion, des malades imaginaires avec leurs exigences déraisonnables, — des caractères indépendants, ennemis de tout assujettissement; des natures indisciplinées que la Règle gêne, fatigue, irrite. — Il y a, en Religion, des personnes qui, victimes d'un système nerveux trop développé et mal équilibré, douées d'une sensibilité excessive, sont esclaves de leurs impressions qu'elles ne peuvent ou ne savent pas maîtriser; ces personnes souffrent énormément, subissent une foule de prétendues nécessités et se créent des besoins qui ne sont au fond que les caprices d'une

organisation maladive. — Les Supérieurs, sans doute, doivent avoir de la compassion pour ces personnes; mais, de leur côté, il faut qu'elles fassent des sacrifices à la discipline religieuse, au bon ordre, à l'édification commune. — Elles n'auront pas à s'en repentir.

Art. III. — Nécessité de la vie commune pour le Religieux (1).

1° C'est un *devoir de justice* envers l'Institut dont on fait partie, car en y entrant on s'engage, tacitement du moins, à l'observation de la Règle et à la pratique des vœux dans le sens et selon la manière dont on les entend dans l'Institut et dont on les pratique communément. Or rien n'est plus contraire à la discipline religieuse, rien n'est plus propre à provoquer la violation de la Règle, que l'exemple de ceux qui, sous le couvert d'une dispense, vivent pour ainsi dire en dehors de la Communauté.

2° C'est un *devoir de charité* envers ses frères. Si, dans une Communauté tant soit peu nombreuse, tous les Religieux se portent avec empressement aux exercices de la Communauté, si les anciens et les Supérieurs ne se font remarquer que par une plus grande exactitude et leur régularité constante et parfaite, quel est celui qui ne se sentirait comme

(1) On peut voir ce que nous en avons déjà dit ci-dessus.

soulevé et entraîné par l'exemple ? L'idée de s'absenter d'un exercice commun ne se présente même pas à l'esprit. — Mais si un certain nombre de Religieux, et parmi eux des plus considérables, sous un prétexte ou un autre, abandonnent le chœur et autres exercices, plusieurs seront tentés de demander une dispense dont ils n'auraient pas même eu l'idée. Il en est de même des autres points de la Règle dans lesquels la vie commune ne serait pas observée. Les particularités dans la nourriture, le vêtement et certains points concernant la pauvreté, exercent une influence déplorable sur la pratique de la vertu.

La *vie commune*, personne ne peut le nier, est le rempart le plus assuré de la discipline religieuse ; la régularité entretient la ferveur et prévient une foule de misères ; mais si vous renversez ce rempart, l'ennemi pénètrera dans la place et la ravagera. Les liens de la charité se relâcheront ; car tandis que quelques-uns cherchent à se soustraire aux exigences de la Règle, d'autres ne se gênent pas pour blâmer ceux qui donnent un si fâcheux exemple ; ils se demandent si l'ancienneté en Religion confère le droit d'être infidèle à sa Règle, et si c'est un titre suffisant pour se dispenser de la pratique de la mortification. Malheur à la Communauté dans laquelle la porte du relâchement est ainsi ouverte ! on peut tout craindre et il faudrait presque un miracle pour que le jeune Religieux se maintînt fidèle à la Règle et fervent dans l'exercice des vertus. Pénétrés de cette vérité, les bons Religieux, quand ils ne peuvent, malgré leur désir, suivre la

vie commune en tout, sentent le besoin de racheter les soulagements qu'ils sont obligés de prendre, par une plus grande exactitude à tout ce qu'ils peuvent accomplir.

3° Mais si la fidélité à la *vie commune* est si importante pour conserver la discipline religieuse dans l'Ordre, si elle exerce une si puissante action pour l'édification des Frères et leur ferveur, ne craignons pas de le dire, *elle est plus avantageuse* encore pour celui qui la pratique fidèlement et il est le premier à en recueillir les fruits précieux.

C'est, en effet, la *vie commune* qui maintient le Religieux dans le moule où ses bonnes habitudes se forment et se consolident. C'est par la pratique de la *vie commune* qu'il est initié d'abord et fortifié ensuite dans l'exercice de toutes les vertus. C'est par la *vie commune* qu'il est prémuni contre les entraînements de la nature, toujours avide de jouissances et prête à secouer le joug des Règles.

C'est par la vie commune que le Religieux offre à son Dieu le sacrifice continuel d'une mortification d'autant plus excellente et méritoire qu'elle est plus cachée, et que la mort à laquelle elle nous condamne est une mort lente et obscure. On connaît la parole d'un jeune saint placé sur les autels : *Ma plus grande pénitence,* disait le bienheureux Berchmans, *c'est la vie commune.* Rien d'extraordinaire, rien d'apparent, rien de singulier, rien de personnel, rien qui sente la volonté propre, rien qui puisse exciter l'attention, l'admiration ou l'intérêt des autres ; mais, sous le regard de Dieu, faire les choses *ordinaires* d'une manière *non ordinaire,*

Pratiquée dans sa perfection, d'un côté elle est le tombeau de la vie sensuelle, de la vie indépendante, de la vie naturelle ; de l'autre, elle produit et conserve l'humilité, elle consacre la pauvreté, elle nourrit et perfectionne l'obéissance, et sur les ruines de la nature elle établit la vie nouvelle, la vie de la grâce.

CHAPITRE V

DE L'OBLIGATION DE PORTER L'HABIT RELIGIEUX

Ce n'est pas sans raison que les Fondateurs et Fondatrices d'Ordres religieux ont tous choisi et imposé aux membres de leurs Instituts un habit spécial.

Cet habit, ordinairement d'une étoffe plus commune, plus simple et plus modeste par sa forme et sa couleur, est comme un mur de séparation entre le Religieux et le monde ; il rappelle à celui-là que c'est un devoir pour lui de mépriser le luxe et la vanité du siècle, d'aimer et de pratiquer la pénitence, et de se distinguer du commun des fidèles plus encore par la sainteté de sa vie et la perfection de sa vertu, qu'il n'en diffère par son extérieur et son costume.

Cet habit, particulier à chaque Ordre, à chaque Congrégation, est assez souvent le symbole et l'expression de l'esprit spécial de l'Ordre, de la vertu caractéristique qui doit le distinguer des autres et dominer dans l'Institut, et que le Religieux, par conséquent, doit acquérir plus spécialement et pratiquer avec plus de soin.

Il ne faut donc pas s'étonner de l'importance et de la solennité que l'Eglise attache à la vêture, et des prières spéciales employées pour la bénédic-

tion de l'habit religieux, non plus que de l'obligation qu'elle impose de le porter fidèlement. Encore moins pouvons-nous nous étonner de l'estime et de la pieuse affection que bien des Religieux témoignent pour l'habit dont ils sont revêtus ; il en est qui ne le quittent ni la nuit, ni le jour. Cet habit est pour eux comme l'expression fidèle et sensible de leur vocation, le mémorial des grâces qu'ils ont reçues ; il leur rappelle sans cesse qu'ils ne s'appartiennent plus, mais qu'ils sont consacrés à Dieu.

Il peut y avoir sans doute des circonstances locales, des raisons particulières, où des époques de troubles et de révolutions, qui autorisent les Religieux à quitter momentanément l'habit de l'Ordre auquel ils appartiennent et à se déguiser sous un autre vêtement. En dehors de ces cas exceptionnels le Religieux ne pourrait quitter son habit sans péché, et cette faute serait réputée grave si elle avait duré un temps notable. Le Religieux Profès encourrait même la peine d'excommunication *ipso facto,* si, sans raison légitime, il quittait l'habit religieux (V. Cap. II, *ne clerici et monachi,* in 6°). Le scandale qui en résulterait et d'autres inconvénients considérables suffiraient pour justifier cette sévérité de l'Eglise et pour faire comprendre la gravité de la faute commise, alors même qu'on n'a pas à redouter de censure, comme il arrive pour les membres des Congrégations à vœux simples.

Il est des Ordres et des Congrégations où l'on ne porte pas d'habit particulier et distinctif. Dans ce cas la personne religieuse, en entrant dans l'esprit

de sa Règle et se conformant à ce que l'Eglise approuve, doit s'efforcer de suppléer par ses dispositions intérieures à ce qu'elle perd par la privation du costume religieux ; elle se rappellera que si Jésus-Christ, le Dieu fait homme, ne se distinguait pas aux yeux des hommes par la forme particulière de son vêtement. les dispositions de son cœur adorable attiraient sur lui toutes les complaisances du Père éternel ; ainsi en était-il proportionnellement de Marie.

Une personne religieuse qui est obligée, pour cause de santé, de sortir de la Communauté, pour passer quelque temps dans sa famille, ou pour prendre les eaux, ne devrait pas quitter l'habit religieux, à moins que, pour des considérations spéciales et exceptionnelles, les Supérieurs n'en décident autrement (*Anal.*, l. XLIV, col. 764, n. 327). L'habit religieux est par lui-même une prédication, il rappelle à celui qui le porte le devoir de se respecter et de se faire respecter. Quant aux Religieuses qui font la quête, plusieurs pensent qu'elles ne devraient pas conserver le costume religieux (*Anal.*, l. XXXVI, col. 2.140, n. 164). Cependant nous croyons que ces Religieuses, dépendant des Ordinaires, comme il arrive le plus souvent, feront bien de consulter l'Evêque. C'est à lui qu'il appartient de décider s'il y a plus d'inconvénients à prendre ou à laisser le costume religieux dans les voyages qu'elles font pour quêter.

Quand on admet une postulante à la vêture on doit, dit Ferraris, lui donner le nom d'une sainte et non d'une païenne ; c'est par ce nom de Religion

qu'elle devra être appelée désormais et l'on ne dira plus *Madame* ou *Mademoiselle,* mais *Sœur N.* (V. *Monialis,* art. 4, n. 7.475.) C'est bien ce qui se pratique partout dans les Communautés cloîtrées, et assez ordinairement dans les autres Communautés. Il peut se faire néanmoins que dans certaines Congrégations on se serve d'une autre appellation, surtout dans les rapports que l'on peut avoir avec les personnes du monde.

CHAPITRE VI

DE L'OBLIGATION DE RÉCITER L'OFFICE DIVIN DANS LES ORDRES RELIGIEUX

ART. I. — De l'existence et de la nature de cette obligation.

1° Il est certain que les Religieux et Religieuses, après la Profession, sont tenus, sous peine de péché grave, de réciter l'office divin tous les jours, et cela en vertu de la coutume qui, ayant prescrit, a force de loi. Cette coutume, en effet, ayant été en vigueur depuis longtemps, malgré tout ce qu'elle peut avoir d'assujettissant et de pénible, et les Supérieurs n'ayant jamais toléré la conduite de ceux de leurs Religieux qui n'auraient pas voulu s'y conformer, on doit conclure que cet usage s'est introduit ou du moins s'est conservé avec l'idée d'obligation. D'ailleurs, tel est maintenant le jugement de l'Eglise à ce sujet, quelle qu'ait été l'origine de cette coutume ; tel est aussi le sens de la Règle qui impose la récitation de l'office comme un devoir rigoureux. On ne peut donc douter de son existence. Nous parlons, on le comprend, de l'obligation générale et nous ne nions pas qu'il ne puisse y avoir des Ordres où cette coutume et l'obligation qui en résulte ne soient point

en vigueur ; il ne s'agit pas non plus ici des Congrégations dont nous nous occuperons tout à l'heure.

2° Il est certain que cette obligation n'atteint pas les Novices, les Frères convers, ainsi que les Sœurs converses, ni les autres membres de la Communauté qui ne sont pas destinés au chœur là où il existe (1).

3° Il n'y a pas d'obligation grave pour un Religieux ou une Religieuse en particulier, de réciter l'office au chœur, à moins que cela ne fût nécessaire pour empêcher le chœur de tomber entièrement (2). Il n'y a pas même d'obligation pour toute la Communauté, si elle ne renferme pas un nombre suffisant de personnes qui puissent soutenir le chœur, c'est-à-dire, au moins quatre non empêchées par la maladie ou leurs occupations. Les Supérieurs cependant pècheraient grièvement, si, sans raisons légitimes, ils souffraient qu'une partie notable de l'office se récitât hors du chœur (3).

4° Les Religieux qui, au chœur, sont occupés à préparer les livres, chercher ce qui doit se chanter, sonner, etc., ne sont pas obligés de suppléer à ce qu'ils omettent alors de leur office, parce que la prière faite au chœur est une prière commune à laquelle ils concourent à leur manière. Ce sentiment du moins paraît assez probable à saint Liguori, quoiqu'il le restreigne lorsqu'il s'agit de celui qui touche l'orgue sans prononcer les paroles qu'il doit chanter, car le son de cet instrument ne rend pas

(1) S. Lig., l. IV, 141.
(2) S. Lig., l. IV, 143.
(3) Ibid.

les paroles, et ne saurait, selon lui, en tenir lieu (1). Il ne faudrait pas non plus inquiéter celui qui, surpris d'une toux opiniâtre, aurait omis un psaume entier ; il est probable qu'il n'est pas tenu de le reprendre.

5° L'omission volontaire et sans raisons légitimes, d'une petite heure ou d'une quantité à peu près équivalente, suffit pour commettre un péché mortel (2) ; il s'agit ici du grand office, c'est du moins celui dont les auteurs s'occupent ordinairement.

6° Dans le doute, s'il a récité telle partie de son office, le scrupuleux ne doit pas recommencer, parce que pour lui le doute n'est qu'une crainte vaine et sans fondement. S'il s'agit d'une personne qui n'est pas scrupuleuse : 1° si on n'a aucune raison pour croire qu'on l'a récitée, on doit supposer qu'on ne l'a pas fait ; 2° si on a des raisons probables de croire qu'on l'a récitée, on n'est pas tenu de recommencer, ainsi que l'enseigne le commun des théologiens ; il ne convient même pas de le faire, ajoutent plusieurs auteurs graves, parce que ce serait favoriser le scrupule et donner un commencement à cette mauvaise habitude ; ceci cependant nous paraît dépendre beaucoup des personnes dont il peut être question... Mais quand aura-t-on des raisons probables de croire qu'on a récité cette partie de son office qui fait la matière du doute ? Voici quelques exemples tirés d'auteurs respectables : Vous savez, disent-ils, que vous avez commencé un psaume, une leçon, une

(1) S. Lig., liv. IV, 143.
(2) Ibid., 146.

heure ; vous vous trouvez ensuite à la fin de ce psaume, de cette leçon, de cette heure, sans pouvoir vous rendre compte que vous n'avez rien omis ; vous pouvez raisonnablement présumer que vous avez récité ce psaume, cette leçon, cette heure comme vous le deviez et comme vous avez coutume de le faire. Vous avez récité *sexte,* et vous ne vous souvenez plus d'avoir dit *tierce ;* si vous n'avez pas coutume d'intervertir ainsi de temps en temps l'ordre des heures de l'office, vous pouvez présumer que vous avez récité tierce, et par conséquent demeurer tranquille.

Art. II. — **Des raisons qui dispensent de la récitation de l'office.**

1° Une maladie grave, une fatigue notable, le danger probable d'éprouver un grand mal de tête ou d'estomac, une grande lassitude, ou d'entretenir la fièvre plus longtemps, la faiblesse que l'on éprouve dans la convalescence, etc., sont des raisons suffisantes pour qu'on ne soit pas tenu à la récitation de l'office divin. Dans le doute, on peut s'en rapporter au jugement d'un homme prudent ou à son propre jugement, si on est dans le cas de le porter en semblables matières ; mieux encore on peut résoudre le doute par la décision du médecin, s'il est probe, ou celle du Supérieur. La fièvre tierce ou quarte suffit-elle pour dispenser de la récitation de l'office ?

Saint Liguori répond que dans ce cas, si on peut anticiper la récitation ou la remettre après l'accès, on doit le faire ; on n'en est pas non plus dispensé les jours où on n'a pas la fièvre, à moins qu'il n'y ait encore un grave inconvénient à craindre (1).

2° Celui qui, sachant qu'il ne peut réciter l'office entier pour cause de maladie, doute néanmoins s'il ne pourrait pas en réciter une partie sans s'incommoder notablement, n'est tenu à rien : ce serait pour lui une source d'inquiétude s'il était obligé à quelque chose dans ce cas, car il ne saurait jamais ce qu'il peut ou ne peut pas, et le point auquel il lui est permis de s'arrêter. En général cependant, celui qui peut sans inconvénient réciter une partie de son office, est tenu de le faire alors même qu'il ne peut le réciter tout entier. La proposition contraire a été condamnée par l'Eglise (2).

3° Celui qui, incapable de réciter l'office seul, pourrait facilement trouver un compagnon avec lequel il remplirait cette obligation, doit le faire ; il n'est pas tenu cependant de payer une personne pour lui rendre ce service (3).

4° Les occupations importantes auxquelles on se livrerait peuvent exempter quelquefois de la récitation de l'office divin. Ainsi, un prédicateur qui ne pourrait sans grave inconvénient omettre son sermon, un confesseur qui entend tout le jour des confessions qu'il ne peut remettre, celui qui devrait assister des malades toute la journée, etc., ne sont

(1) S. Lig., l. IV, 154, 155.
(2) S. Lig., ib.
(3) Id., ib., 158.

point tenus à réciter l'office divin, lorsqu'ils ne peuvent suffire à cette double occupation ; ils sont néanmoins obligés d'en anticiper la récitation, ou de le réciter après, s'il est encore temps, et s'ils le peuvent sans une grande difficulté. Le Religieux ne doit point en cette matière suivre son jugement, mais la direction de son Supérieur qui peut exiger, dans l'intérêt de l'individu et même du prochain, que son inférieur remplisse ses exercices de piété, fallût-il pour cela laisser une partie de l'ouvrage qu'il aurait pu faire, s'il eût été dispensé de ces exercices. Telle a été, du reste, la pratique des saints qui n'ont pas cru que le temps consacré à la prière fût perdu pour le prochain et inutile pour les ministères qu'ils entreprenaient dans l'intérêt du salut des âmes.

5° Celui qui n'aurait à sa disposition qu'un bréviaire différent du sien, doit en faire usage ; car, lorsqu'on ne peut accomplir le précepte dans toutes ses circonstances et sa perfection, il faut au moins l'accomplir dans sa substance, si la chose est possible. On doit pour la même raison prendre l'office dans le Commun, lorsqu'on n'a pas le Propre du saint dont on fait la fête (1).

ART. III. — **Solution de quelques difficultés par rapport à la récitation de l'office divin.**

1° Celui qui s'est trompé d'office n'est pas obligé de reprendre celui qu'il aurait dû réciter. Il est bon

(1) S. Lig., liv. IV, 158.

néanmoins, dans ce cas, d'ajouter à l'office qu'il a dit ce qu'il y a de propre dans celui qu'il aurait dû réciter ; si celui-ci était beaucoup plus long que l'autre, il serait juste de compenser en quelque manière la différence qui existe ; celui, par exemple, qui, dans le rit romain, aurait récité l'office d'un saint, au lieu de celui du dimanche, rétablira en quelque sorte l'égalité en récitant neuf psaumes du premier nocturne de ce dernier office qui en contient douze, tandis qu'il n'y en a que trois dans chaque nocturne de l'office du saint (1).

2° Lorsqu'on s'aperçoit qu'on s'est trompé d'office, si on est déjà notablement avancé, on peut continuer celui que l'on a commencé, ou mieux encore prendre ce qui reste à réciter dans l'office du jour (2).

3° On ne peut, sans péché au moins véniel, changer volontairement l'office du jour pour un autre, à moins de raisons suffisantes qui excusent ce changement ; ces raisons ne peuvent exister que bien rarement (3).

4° Il est probable, suivant saint Liguori, que pour satisfaire au précepte de la récitation de l'office divin, il n'est pas nécessaire de s'entendre soi-même. Un son peut être articulé sans que l'oreille le distingue. Il est également probable qu'on satisfait en récitant au chœur sa partie tout bas et entendant l'autre partie ; cette dernière décision ne s'ap-

(1) S. Lig., l. IV, 161.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

plique pas aux chanoines qui n'ont pas droit aux rétributions, s'ils ne chantent l'office (1).

5° On ne doit pas se laisser aller à l'inquiétude et à la peine, parce que l'on ne comprend pas le sens des prières qui se récitent au chœur, pourvu qu'on ait soin d'entendre les paroles ; on ne serait même pas obligé de répéter ce qui n'a pas été entendu distinctement, soit à cause du bruit, soit par le défaut de prononciation : la raison en est que sans cela on serait continuellement dans l'inquiétude ; et d'ailleurs, l'application et le concours qu'on prête à cette prière publique suffisent pour qu'elle devienne commune à tous ceux qui y prennent part (2).

6° Interrompre la récitation d'une heure pendant un temps considérable, et cela sans raison, serait un péché véniel ; il n'y aurait aucun péché, s'il y avait quelque raison. Si l'interruption a été longue, il conviendrait de recommencer le nocturne ou au moins le psaume.

7° Il est certain qu'on peut mettre un intervalle de trois heures au moins entre la récitation des différents nocturnes de matines ; une raison légitime justifierait cette séparation, même pendant un temps plus long (3). On n'a besoin d'aucune raison pour séparer laudes des matines lorsqu'on récite l'office en particulier. Alors cependant il faut ajouter le *Pater noster* après matines : il n'est pas certain que l'on soit obligé de réciter l'oraison (4).

(1) S. Lig., IV, 163.
(2) Ibid.
(3) Ibid., 167.
(4) Id., 168.

8° Les raisons qui peuvent rendre excusable l'interruption de l'office sont les suivantes : l'utilité personnelle ou celle du prochain, par exemple, si le retard devait causer quelque préjudice à l'un ou à l'autre; l'honnêteté et les égards que l'on doit à certaines personnes, et qui ne permettent pas qu'on les fasse attendre pour leur parler ; la dévotion qui porterait à s'arrêter quelque temps pour comprendre et goûter sa prière, et satisfaire sa piété; la nécessité d'exécuter les ordres de son Supérieur, ou d'entendre la confession d'une personne qui n'attendrait pas volontiers. On peut aussi interrompre quelquefois son office pour noter une chose dont on a besoin de conserver le souvenir, lorsque cela est nécessaire pour couper court aux distractions et faire cesser la crainte que l'on a d'oublier ce dont il s'agit : cela est permis aussi pour faire quelque courte prière ou produire des affections (1).

9° On peut intervertir l'ordre des heures canoniales pour réciter le bréviaire avec un ami, ou lorsque l'on arrive au chœur après le commencement de l'office (2).

10° L'office doit se réciter avec l'*intention* de s'acquitter de ce devoir. Mais l'intention virtuelle et implicite, telle qu'elle existe dans celui qui prend son bréviaire pour dire son office comme il a coutume de faire, est suffisante, et il n'est pas nécessaire qu'on ait l'intention actuelle (3).

11° Il faut de plus le réciter avec *attention*. On

(1) S. Lig., IV, 168.
(2) Id., 173.
(3) Id., 176.

peut en distinguer de deux sortes : l'attention purement *extérieure* qui consiste à ne pas se livrer, en récitant l'office, à quelque occupation incompatible avec l'attention intérieure : comme si on conversait, si on écrivait, si l'on écoutait attentivement une conversation, etc. ; cette attention extérieure est certainement requise : l'attention *intérieure* qui consiste à appliquer son esprit ou aux paroles pour les bien prononcer, ou au sens de ces paroles pour les bien comprendre, ou à Dieu, aux saints à qui l'on s'adresse, ou à quelque bonne pensée. De ces trois degrés d'attention *intérieure,* le dernier, qui consiste à s'occuper de Dieu, est sans doute le plus parfait ; mais le premier, ajouté à l'attention *extérieure,* suffit certainement pour satisfaire au précepte ; est-il strictement nécessaire ? C'est une question qui n'est pas entièrement décidée. Sans doute, il est très convenable d'apporter au moins ce degré d'attention à la récitation de l'office divin ; mais comme beaucoup d'auteurs estimables soutiennent qu'il n'est pas rigoureusement nécessaire, et que l'attention purement extérieure, telle que nous l'avons définie, suffit pour l'observation stricte du précepte, on peut se servir de leur sentiment, sinon comme d'une règle de conduite, au moins comme d'un fondement raisonnable pour tranquilliser les personnes scrupuleuses, résoudre les doutes et décider plus facilement les difficultés qui peuvent se présenter dans la pratique (1).

12° On ne doit pas permettre à une personne

(1) S. Lig., IV, 177.

scrupuleuse de répéter l'office qu'elle a dit sans attention, à moins qu'elle ne fût certaine d'avoir changé l'intention qu'elle avait eue au commencement de réciter une prière, en sorte qu'elle n'eût pas même apporté à cette récitation l'attention extérieure que nous avons dit être nécessaire, ce qui est bien difficile à croire de ces sortes de personnes. On en agirait autrement avec une personne qui aurait la conscience trop large. De grandes peines, de graves inquiétudes auxquelles une personne serait sujette à cause de la récitation de l'office divin, peuvent être quelquefois une raison suffisante de la dispenser de cette obligation, ou même de lui interdire la récitation de l'office. L'Eglise, en effet, par ses lois et ses préceptes, ne prétend pas ordinairement obliger avec un inconvénient aussi grave que celui dont nous parlons (1).

13° Les Religieuses jouissant des mêmes privilèges que les Religieux, l'abbesse peut, en certains cas, dispenser une Religieuse de la récitation de l'office divin, non qu'elle ait juridiction pour cela, mais parce que dans ces cas elle est censée agir au nom des Supérieurs ecclésiastiques qui se reposent sur elle du soin d'*apprécier les raisons* suffisantes pour cette dispense (2).

14° L'opinion commune et la plus véritable, dit saint Liguori (3), enseigne que l'on satisfait à l'obligation en récitant l'office en état de péché mortel; on n'est pas obligé non plus de se conformer à ce

(1) S. Lig., IV, 177.
(2) Id. tr. xx, 107.
(3) IV, 178.

qui est prescrit dans la rubrique touchant la situation que l'on doit prendre en priant, lorsqu'on récite l'office hors du chœur ; il faut s'y conformer quand on le récite en chœur, et dire debout, à genoux, ce qui est prescrit ; ce ne serait pas cependant une faute grave de ne pas le faire (1).

(1) S. Lig., IV, 179.

CHAPITRE VII

DE L'OBLIGATION DE RÉCITER L'OFFICE DANS LES CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES

Venons maintenant à ce qui regarde les Congrégations religieuses, et voyons ce qu'il peut y avoir de particulier pour elles.

Et d'abord l'obligation de réciter l'office existe-t-elle pour les Religieuses, membres de ces sortes de Congrégations? Il faut avant tout distinguer ici les Communautés qui appartiennent à un corps autrefois reconnu comme Ordre religieux, de celles qui, créées récemment, n'ont jamais fait partie d'un Ordre religieux proprement dit.

La plus grande partie de ces Congrégations, celles même qui s'occupent à des ministères extérieurs, comme le soulagement des malades, l'instruction de la jeunesse, etc., récitent en public quelque office. Il en est qui ont conservé le grand office : telles sont les Bénédictines, les Carmélites, etc. Le plus grand nombre ne récite que le petit office de la sainte Vierge; il en est qui ont des offices encore plus courts, comme par exemple l'office de la sainte Trinité, du Saint-Esprit, etc.

I. Cela supposé, nous disons d'abord qu'aucune de ces Congrégations d'hommes ou de femmes n'est tenue à la récitation de l'office divin *en vertu du droit*

commun. L'usage que nous avons invoqué pour les Ordres religieux n'a pas ici la même force ; la constitution des Congrégations n'étant pas la même que celle de ces Ordres ; et les auteurs, lorsqu'ils parlent de l'obligation dont il s'agit, ayant soin d'observer qu'ils n'ont en vue que les Religieux profès, il est clair qu'aucune loi générale de l'Eglise n'impose ce devoir aux membres des Congrégations dont nous parlons.

II. Cette obligation, qui n'existe pas en vertu des lois générales de l'Eglise, pourrait avoir un fondement suffisant dans la Règle, si elle en faisait un devoir, et que cette Règle eût été approuvée par le Souveraiu-Pontife, comme devant être en usage dans les circonstances présentes : dans ce cas, en supposant que la Règle regarde ce point comme grave et l'impose comme une obligation rigoureuse, il est évident que les Religieux ou Religieuses seraient véritablement tenus à la récitation de l'office divin. Tel est alors le sentiment de l'Ordre, telle est sa manière d'entendre et d'expliquer la Règle; l'obligation est connue de ceux qui se présentent ; ils l'acceptent et s'y soumettent en faisant leurs vœux dans la Congrégation.

III. Mais que dire des Religieuses qui sont membres de ces Congrégations autrefois Ordres religieux, comme les Carmélites, les Visitandines, les Clarisses, les Ursulines, les Religieuses de Notre-Dame, etc.? Elles suivent maintenant les Règles qu'elles suivaient autrefois ; elles étaient autrefois obligées à l'office, y sont-elles tenues aujourd'hui? Cette obligation, d'après ce que nous avons dit, ne

peut leur être imposée que par la Règle: cette Règle n'a d'autre force que celle que lui a donnée l'approbation de l'Eglise, et l'approbation de l'Eglise n'a été donnée à ces Règles que dans un ordre de choses qui n'existe pas maintenant.

Voici ce que nous croyons pouvoir répondre à cette question.

1° Ces Congrégations ne peuvent pas être dans une pire condition que celles qui, plus récentes, et n'ayant que des vœux simples, ont été approuvées par le Saint-Siège avec leurs Règles. On peut donc attribuer à l'approbation donnée autrefois à ces Instituts et à leurs Règles, le même effet qu'à l'approbation accordée aux simples Congrégations de date plus récente.

2° Si quelqu'une de ces Congrégations avait reçu de l'autorité compétente une direction à ce sujet, elle doit suivre la ligne de conduite qui lui a été tracée par les Supérieurs ecclésiastiques.

3° Les membres de ces Instituts, quoiqu'ils aient été reconnus autrefois comme *Ordres religieux,* ne peuvent aujourd'hui s'en prévaloir pour se regarder comme des *Religieux Profès.* Par conséquent ils ne sont pas, de ce chef, strictement obligés à réciter l'office divin.

4° Cependant leurs Règles jouissant encore, nous le supposons, de l'approbation qu'elles ont reçue jadis, et proposant la récitation de *l'Office divin* comme une *obligation,* on ne pourrait regarder cette pratique comme n'étant *que de conseil.*

5° De plus, dans ces Congrégations, la récitation de l'office divin au chœur, tenant une si large part

dans la journée et les exercices propres de ces Congrégations, la Règle l'impose par là même d'une manière plus grave et plus sérieuse ; et l'on ne peut mettre sur la même ligne les personnes qui récitent ou chantent *le grand office* et celles qui n'en récitent *qu'un* relativement *très court*.

6° Il faut considérer dans ces Instituts la récitation de l'office divin non seulement comme une *pratique de piété,* mais comme un *ministère* confié par l'Eglise et rempli en son nom, l'*exercice d'un vrai apostolat.* S'exempter de ce ministère, se dispenser de cette prière officielle, ce serait donc négliger l'un des moyens les plus puissants qu'emploie l'Institut pour atteindre son but, c'est-à-dire, avec la sanctification de ses membres, le salut des âmes et la gloire de Dieu.

7° Cette obligation ainsi comprise s'impose-t-elle par sa nature même sous peine *de péché grave ?* A moins que les Supérieurs ecclésiastiques ou la Règle, approuvée en ce point, ne le disent clairement, on peut au moins en douter. En effet, si par le seul fait de la volonté de l'Eglise, leurs *vœux* n'ont plus la même valeur, ne pourrait-on pas en dire autant de la *Règle,* quoiqu'elle n'ait pas été modifiée ?

8° Dans le doute, les Supérieurs de ces Communautés feront donc sagement de recourir à l'autorité compétente.

9° Quoi qu'il en soit, les membres de ces Congrégations ne doivent point, de leur autorité privée, se dispenser de la récitation de leur office, soit par respect pour la Règle, soit pour la bonne édification du prochain.

10° Ce que nous venons de dire se trouve confirmé par la réponse adressée le 26 novembre 1852 à Mgr de Périgueux. Le Prélat avait demandé à la Sacrée-Congrégation des Evèques et Réguliers, si les *Clarisses,* les *Carmélites,* les *Visitandines* étaient tenues à la récitation de l'office sous peine de péché mortel. — Elles n'ont pas d'autre obligation, lui répondit-on, que celle qui naît de leurs Règles respectives.

IV. Quant aux Congrégations nouvellement établies, et qui n'ont jamais été *Ordres religieux,* il nous semble évident que pour elles l'obligation de réciter l'office n'a pas d'autre principe que la *Règle,* approuvée, nous le supposons, par le Saint-Siège ou par l'Evèque diocésain, et que cette obligation, par conséquent, n'a pas d'autre force que la Règle elle-même, interprétée par les Supérieurs de la Congrégation. Il y en a où il est expressément déclaré que l'on n'est pas tenu rigoureusement à l'office sous peine de péché ; d'autres où l'on se tait sur la nature de cette obligation. Il nous semble que, d'un côté, il est rare que l'on pèche grièvement en cette matière dans les Congrégations dont nous parlons, car il faudrait pour cela avoir la conscience mal formée ou causer un grand scandale dans la Communauté : et de l'autre, qu'assez souvent on pèche véniellement en omettant l'office ou une partie de l'office sans raison, quand même la Règle déclarerait qu'elle n'oblige pas sous peine de péché ; parce que la tiédeur, une certaine négligence seraient alors la cause de cette omission, qui de plus aura pour effet, si elle se reproduit souvent, de porter

les autres Religieux à en faire autant, au grand détriment de la vie religieuse ; et sous ce rapport, on le conçoit, la chose pourrait devenir plus grave. Du reste, c'est dans ces Congrégations, plus encore que dans celles dont nous parlions tout à l'heure, que l'on peut user d'indulgence pour dispenser de la récitation de l'office, puisque ce n'est plus qu'un point de Règle, et que d'ailleurs les occupations auxquelles on se livre dans ces sortes d'Instituts peuvent offrir plus fréquemment des motifs raisonnables de dispense. Il est facile, d'après les mêmes principes, de calmer les inquiétudes des Religieuses qui sont membres de ces Congrégations, touchant la manière dont elles ont récité leur office ; elles ont pu pécher sans doute en n'y apportant pas l'attention convenable, mais il n'y a pas pour elles d'obligation rigoureuse de répéter l'office qu'elles auraient mal récité. Il faut en dire autant des autres difficultés qui peuvent se présenter, et que nous avons énumérées ci-dessus, art. III.

SECTION HUITIÈME

COMMENT PEUVENT CESSER LES OBLIGATION QUI NAISSENT DE LA PROFESSION

Le lien des vœux de Religion et les obligatio qu'ils imposent peuvent cesser entièrement ou e partie : 1° par la commutation de ces vœux en d'au tres vœux ; 2° par la dispense qu'on en obtien 3° par le renvoi de l'Ordre ; 4° par l'impossibili de vivre en Communauté et d'observer, entièreme du moins, les vœux qu'on a faits.

Nous ne parlons point ici de l'*irritation*, car el ne peut avoir lieu pour les vœux de Religion. Il es nous l'avons observé, des conditions nécessair pour que la Profession soit valide ; l'absence quelqu'une de ces conditions essentielles, et q intéressent la substance même des vœux, les re drait nuls. mais ce ne serait pas là une irritati proprement dite, puisque ces vœux n'auraient jama existé ; et s'ils n'avaient point été renouvelés avec connaissance de leur nullité antécédente, avec volonté et le pouvoir de s'obliger réellement en l renouvelant, celui qui les aurait émis conservera toute sa liberté ; nous nous sommes étendu s cette question dans la première partie (1).

(1) Chap. II, *de la Profession religieuse.* — Art. III.

Quant à l'irritation proprement dite, elle ne peut avoir lieu en cette matière : en effet, le Supérieur ne pourrait irriter ces vœux qu'en vertu de l'autorité quasi-paternelle qu'il possède sur l'inférieur; mais cette autorité, il n'en jouit que conséquemment aux vœux : ce sont eux qui lui assurent un pouvoir véritable sur l'inférieur et ce n'est que dépendamment des vœux qu'il peut lui commander avec pleine autorité; donc ce pouvoir ne s'étend pas sur eux, puisqu'il en découle. D'ailleurs, avant la Profession et indépendamment des vœux, le Supérieur n'a aucun droit acquis sur la volonté de l'individu; donc il ne peut annuler ses actes; il a reconnu ces vœux comme valides, il les a reçus, leur validité et leur existence ne peuvent être, sous ce point de vue, abandonnées à son bon plaisir (1).

(1) *Voy.* S. Lig., liv. III, 233, et IV, 54.

CHAPITRE PREMIER

DE LA COMMUTATION DES VŒUX

Le changement ou la *commutation* des vœux de Religion peut se faire dans différentes circonstances. Ainsi on peut quitter l'Ordre dans lequel on avait fait ses vœux pour entrer dans un Ordre moins parfait et dont la Règle soit moins austère; ou pour entrer dans un Ordre également parfait; ou enfin pour entrer dans un Ordre plus parfait. C'est sous ces trois rapports que nous allons envisager la question. Il s'agit des *Ordres religieux* proprement dits.

1° S'agit-il d'entrer dans un Ordre moins parfait que celui auquel on appartient? Ce changement ne peut se faire sans l'autorité de l'Eglise, et sans de justes raisons. En effet, par les vœux émis dans le premier Ordre, on a promis à Dieu plus qu'on ne lui donnera dans l'Ordre auquel on veut passer; or on ne peut priver Dieu d'un droit qui lui est acquis, s'il ne daigne le remettre par l'organe de ceux qui sont ici-bas chargés de ses intérêts; et ceux-ci ne peuvent céder les droits de leur maître, s'ils n'ont pas de motifs raisonnables qui justifient leur conduite et rendent leur dispense sage et prudente. (Suar., IV, III, X, 8 et seq.)

Cette commutation est réservée au Saint-Siège, même quand elle est motivée par de bonnes raisons.

L'indult doit en ce cas exprimer que l'on peut choisir un Ordre moins sévère (*laxiorem*), ou un Ordre quelconque. (*quamcumque Religionem.* (Ferrari.)

2° S'agit-il d'un Ordre également parfait? De *droit naturel* on peut faire ce changement avec le consentement de l'Ordre que l'on quitte. Dans ce cas, en effet, on ne viole pas les droits de Dieu, puisque l'on donne autant que l'on a promis; ni ceux de la Religion à laquelle on appartient, puisqu'elle y consent.

Le *droit canon* permet aussi le changement en pareil cas, mais il exige qu'il y ait de bonnes raisons pour cela, et que les Supérieurs y consentent. Sous le nom de Supérieurs, sans parler du Souverain-Pontife, premier Supérieur de tous les Ordres, on entend les *Supérieurs de l'Ordre;* nous avons dit qu'ils ne pouvaient permettre ces changements que pour des causes légitimes. — (Suar., ib.) Quelques auteurs, à la vérité, ont enseigné que l'individu, de son autorité privée, pouvait substituer à son vœu un autre vœu également parfait; mais saint Liguori se prononce ouvertement pour l'opinion contraire. (Liv. III, n. 244.) Et si cette doctrine s'applique à toute espèce de vœu, elle est surtout applicable aux vœux de Religion, dans lesquels un tiers se trouve intéressé et possède des droits incontestables dont seul il peut faire la cession.

3° S'il s'agit d'un Ordre plus parfait, 1° *de droit naturel* le changement est permis. En effet, en émettant la Profession dans le premier Ordre, on n'a pas voulu, on n'a même pas pu s'interdire la faculté de tendre plus efficacement et plus sûrement

à la perfection, et de prendre les moyens nécessaires pour cela. En effet, le vœu doit avoir pour objet un acte plus parfait, et il serait contraire à la nature du vœu et à ce désir de la perfection de renoncer aux moyens de l'acquérir dans un plus haut degré. Or, ces moyens on les trouve dans un Ordre plus parfait; donc, on reste libre d'y entrer. 2° Le *droit positif* commun à tous les Religieux, en déclarant la chose licite en elle-même, exige cependant que le Religieux *demande la permission* du Supérieur de l'Ordre qu'il veut quitter; cette permission il serait *nécessaire de la recevoir* s'il y avait doute sur la plus ou moins grande perfection de l'Ordre dans lequel on veut entrer, par rapport à celui que l'on quitte; ou si, d'après les Règles spéciales, le consentement des Supérieurs est requis. Il y a obligation grave de la *demander*, lors même que ce doute n'existe pas ; on doit exposer les motifs de la demande qui doit provenir du désir de la perfection. et donner le temps d'examiner la question avant de la décider. (Suar., ibid.)

On exige aussi, pour autoriser le changement, que l'on ait obtenu le *consentement* des Supérieurs de l'Ordre dans lequel on veut entrer.

S'il y avait doute sur la solidité des raisons qui déterminent le Religieux à ce changement, ou que les Supérieurs de l'Ordre qu'il doit quitter refusent leur consentement, il pourrait avoir recours au Saint-Siège, ou plutôt à la Congrégation dite des *Evêques et Réguliers,* qui le représente, et lui soumettre la question. Il peut arriver qu'un Religieux ne puisse quitter l'Ordre dont il fait partie

sans lui causer un préjudice notable, soit parce que sa science, son habileté, ses qualités le rendent très précieux à sa Communauté, soit parce que sa sortie peut ébranler plusieurs vocations et jeter un certain discrédit sur l'Ordre qu'il abandonne. Dans ces cas surtout, on comprend le besoin de s'adresser à un tribunal supérieur, désintéressé dans la question et dont le jugement se présente comme devant être impartial. (V. Card. Petra, tom. IV, etc.) On peut s'adresser quelquefois dans ces circonstances à la *Sacrée Pénitencerie* ou à la *Congrégation* chargée d'interpréter *le Concile de Trente*.

Quelque part que l'on entre on est obligé de faire de nouveau son noviciat, lors même que l'Ordre serait moins austère que celui dont on sort et dans lequel on l'avait déjà fait. (Ferrar., V° *Transitus*, n° 2.)

Ce que nous avons dit jusqu'ici constitue le *Droit commun*. Nous devons ajouter que, par suite des privilèges accordés à différents Ordres, le changement dont nous parlons n'est presque jamais autorisé, sans que la permission ait été, non seulement *demandée*, mais *accordée* par les Supérieurs de l'Ordre que l'on quitte. (Card. Petra, tom. IV, *in Constit. I Bened. XII*, n° 25.)

Il ne faudrait pas en conclure que le droit commun, tel que nous venons de l'exposer, soit par le fait complètement aboli, mais que, dans la pratique, on doit tenir compte du consentement des Supérieurs. Le recours à Rome est toujours permis. Nous ne devons pas non plus oublier, dit M. Bouix, qu'il y a bon nombre de Congrégations

à vœux simples, ayant l'essence de la vie religieuse, qui ne jouissent pas des privilèges accordés à certains Ordres et pour lesquelles il n'y a d'autre règle que le droit commun. Il en conclut que Ferraris s'est trop avancé en affirmant d'une manière générale, que maintenant les Religieux ne peuvent entrer dans un autre Ordre sans le consentement de leurs Supérieurs. (V. Bouix, II, p. 533.)

Une question se présente ici naturellement : quels sont les Ordres réputés les *plus parfaits*, que l'on peut, par conséquent, préférer aux autres et dans lesquels un Religieux profès peut être autorisé à entrer en quittant celui où il a fait sa profession ?

Ordinairement les auteurs regardent comme plus parfaite la Règle qui est *la plus austère*, et généralement on s'accorde, dit le Cardinal Petra, à regarder la règle des Chartreux comme la plus sévère.

Il est bien difficile, dit Suarez, de discerner d'une manière sûre et certaine le degré d'austérité et de perfection qui distingue les différents Ordres. Et voici la raison qu'il en donne : dans tel Ordre cette austérité consiste dans une pauvreté plus rigoureuse ; dans tel autre elle se fera sentir surtout dans la nourriture et le vêtement ; l'un se distingue par une vie plus contemplative, l'autre par une assistance au chœur plus prolongée ; celui-ci par une obéissance plus entière et plus exacte, celui-là par des œuvres de charité plus excellentes.

Il y a plus de *sécurité* dans tel Ordre, à cause de la solitude et de l'éloignement du monde ; dans un autre les moyens d'arriver à une haute sainteté sont mieux choisis et plus efficaces. On trouve

d'un côté des Règles plus parfaites, un but plus élevé, mais dans la pratique il y a du relâchement. D'un autre côté, avec moins de perfection en théorie, on trouvera plus de régularité, de ferveur, de fidélité. Comment parvenir à se fixer au milieu de ces incertitudes ? (Suar., t. IV, tr. VIII, liv. III, c. IX, n° 8.) Voici quelques règles de conduite.

1° On convient généralement que, pour juger de la plus grande perfection d'un Ordre, il ne faut pas tant considérer son institution première et la ferveur de ses commencements, que la manière dont les Règles sont actuellement observées.

2° Avec le commun des auteurs ascétiques, nous estimons que la perfection de l'Ordre se mesure ordinairement par la plus grande austérité qu'il professe ou les pénitences corporelles.

3° D'après Suarez et saint Thomas, dans cette appréciation, il faut attacher une grande importance à la perfection intérieure et à la mortification des passions.

4° Nous croyons que dans cette question il faut aussi tenir compte du sujet, de ses dispositions, de ses attraits, de ses besoins, de ses forces, etc. ; car, pour lui, le *mieux* est *relatif ;* c'est ce qui le conduira plus sûrement à la perfection à laquelle Dieu l'appelle, et ce qui répond le mieux à ses attraits, à sa grâce et à son besoin.

Quels que soient les privilèges accordés à un Ordre relativement à la question qui nous occupe, les Supérieurs ne pourraient pas, en conscience, refuser la permission qui leur serait demandée pour des causes justes et légitimes. Cependant,

l'inférieur qui, s'appuyant sur l'injustice du refus, passerait à un autre Ordre sans le consentement de ses Supérieurs, ne devrait pas y être admis, et ne pourrait y faire sa profession, puisque (nous le supposons) la permission des Supérieurs est absolument nécessaire pour légitimer ce changement. Dans ce cas, la nouvelle profession émise serait nulle, et le Religieux, en abandonnant sa première vocation sans y être autorisé, se rendrait coupable d'*apostasie*. Celui qui regarderait ce changement, comme nécessaire pour lui, trouvera toujours le moyen de régulariser sa position. La Sacrée-Congrégation des Réguliers, saisie de la cause et agissant au nom du Pape, pourra, s'il y a lieu, suppléer au consentement des Supérieurs qui fait défaut.

Ce changement, que l'Eglise ne repousse pas en principe et dont elle consacre même la légitimité dans certains cas, est-il ordinairement avantageux ? Les auteurs qui traitent cette question, et parmi eux se trouvent plusieurs saints, enseignent que le passage d'un Ordre à un autre est rarement utile à l'individu et qu'il est souvent dangereux ; on ne peut donc le conseiller qu'avec beaucoup de réserve. (Suar., t. IV, tr. VIII, liv. III, c. IX, n° 3.) Il est difficile, en effet, que celui qui a passé un certain nombre d'années dans un Ordre, ne porte pas dans le nouvel Institut où il entre l'esprit qu'il a puisé dans celui qu'il laisse et où il a été formé. Or, il y a presque toujours sous ce rapport une différence sensible dans les divers Instituts ; de là, double difficulté de se dépouiller de sa manière de

voir et d'en prendre une autre, difficulté de se fondre dans une parfaite unité.

Il est assez naturel également, que le nouveau venu soit plus ou moins suspect dans le couvent où il entre, car les inférieurs ne peuvent se rendre compte des motifs de son changement, d'où il résulte pour lui une situation délicate qui peut devenir pénible. Enfin, il est rare qu'on trouve dans sa nouvelle position tout ce qu'on avait espéré y trouver.

Le Religieux qui serait travaillé par ces idées de changement, fera bien de réfléchir sérieusement, et de peser attentivement ces considérations et d'autres de ce genre, avant de se décider.

Mais que faut-il penser du changement de degré dans le même Ordre, en sorte qu'un frère convers puisse recevoir les ordres sacrés et devenir frère de chœur, ou qu'un frère de chœur, déjà dans les ordres, descende au rang des frères convers ?

D'après les dispositions du Droit Canon, un *frère convers* ne peut passer au rang des *clercs,* même pendant le noviciat, sans la permission du Pape. (Card. Petra.) Il suffit de la permission des Supérieurs pour qu'un frère de chœur passe au rang des frères convers ; mais il faut une raison grave, et l'on suppose que ce frère n'est pas engagé dans les ordres sacrés. On peut même imposer ce changement comme une pénitence, pour des fautes considérables. (Sanchez, L. mor. VI, c. VII, n° 80.) C'est au Général ou au Provincial qu'est réservée la permission d'opérer un pareil changement, pour lequel on doit se conformer aux prescriptions de la Règle. (Card. Petra.)

Pour le Religieux qui est passé du degré de frère convers à celui de frère de chœur, le rang d'ancienneté date, non de la profession qu'il a faite comme convers, mais de celle qu'il fait dans le rang des frères de chœur. (Card. Petra, *ubi suprà ;* — Ferraris, V° *Transitus.*)

Dans tout ce qui précède, il s'agit uniquement du passage d'un Ordre proprement dit dans un autre Ordre. Les prescriptions du Droit Canon ne sont rigoureusement applicables qu'aux Religieux reconnus comme tels par l'Eglise et ayant fait des vœux solennels.

Que faut-il penser du passage des membres d'une simple Congrégation à un Ordre religieux, ou d'une Congrégation à une autre Congrégation ?

1° Ce qui est de *droit naturel* s'applique à ces personnes aussi bien qu'à celles que l'Eglise reconnaît comme vraiment religieuses ; car le corps auquel elles appartiennent a proportionnellement les mêmes droits sur ses membres que les Ordres religieux proprement dits. Quant à ces personnes, elles conservent la liberté de tendre à une plus haute perfection et de recourir aux moyens propres pour cela.

2° Ce qui est de *droit positif* ne s'applique pas, il est vrai, aux membres des Congrégations simples, mais leur indique quel est, sous ce rapport, l'esprit de l'Eglise et, par conséquent, peut très utilement leur servir de règle de conduite.

3° Un Ordre religieux approuvé par l'Eglise offre généralement des avantages de stabilité et des garanties d'avenir que l'on ne trouverait pas toujours dans

une simple Congrégation, du moins au même degré. Ces avantages sont appréciables et semblent devoir faciliter le changement qui fait passer l'individu dans un Ordre religieux. Il faut, néanmoins, tenir compte des règles indiquées ci-dessus comme servant à déterminer la plus grande perfection d'un Institut ; il faut mettre également dans la balance les inconvénients inhérents à ces changements, comme nous l'avons déjà dit.

4° Quand il s'agit de passer d'une Congrégation à une autre Congrégation, il nous semble que l'on peut établir la même distinction que celle qui est consacrée par le Droit Canon à l'égard des Ordres religieux. Parmi ces Congrégations il en est dans lesquelles la discipline religieuse est moins sévère ; il en est où les deux Congrégations sont, à ce point de vue, au même niveau ; d'autres enfin où la Règle est plus austère et par conséquent plus parfaite.

Il faut, on le comprend, tenir compte de cette différence pour autoriser le changement plus ou moins facilement. Quand les Supérieurs de ces Congrégations n'ont pas ce pouvoir, en vertu de la Règle, on a recours soit à l'Evêque, soit à la Sacrée-Congrégation des Réguliers, suivant que l'on est placé sous l'autorité immédiate de l'un ou de l'autre.

Toute *commutation* de vœux impliquant l'exercice du pouvoir de juridiction est réservée aux ministres de l'Eglise.

Dans les temps malheureux de la Révolution française, Pie VI, par un bref, en date du 19 mars 1792, autorisa tous les Evêques de France à permettre

aux Religieux, de quelque Ordre ou Congrégation qu'ils fussent, de passer à un autre Institut, quand même la Règle y serait moins austère que celle de la Maison où ils avaient fait profession. (*Brefs*, t. VI, p. 377.) Il leur accorda aussi le pouvoir de commuer en d'autres exercices pieux les vœux simples, même de chasteté, que les membres des Congrégations d'hommes ou de femmes auraient faits.

Le vœu de Religion était excepté. (*Brefs*,, ibid.)

CHAPITRE II

DE LA DISPENSE DES VŒUX SOLENNELS

Dans le but de prouver tout à la fois que le Souverain-Pontife peut dispenser de ces vœux et que ce pouvoir lui est exclusivement réservé, nous ne pouvons mieux faire que d'emprunter les paroles de Pie VI, dans son Bref aux Evêques de France touchant la Constitution civile.

Le Souverain-Pontife seul, dit-il en parlant du décret de l'Assemblée nationale du 13 février 1790, qui déclarait ne reconnaître point les vœux solennels des Religieux, et supprimait les Ordres et Congrégations régulières où l'on fait de pareils vœux, « le Souverain-Pontife seul a le droit de statuer « sur les vœux solennels et perpétuels. Les grands « vœux, dit saint Thomas (1), c'est-à-dire les vœux « de continence, etc., sont réservés au Souverain- « Pontife. Ces vœux sont des engagements solen- « nels que nous contractons avec Dieu pour notre « propre avantage ; c'est pour cela que le Prophète « a dit dans le psaume LXXV, v. 12 : *Engagez-vous « par des vœux avec le Seigneur votre Dieu, et « gardez-vous ensuite d'y être infidèles.* C'est pour « cela encore qu'on lit dans l'Ecclésiaste : *Si vous*

(1) 1ª 2æ, q. LXXXVIII, a. 12.

« *avez fait un vœu à Dieu, ne tardez pas de l'ac-*
« *complir ; une promesse vaine et sans effet est un*
« *crime à ses yeux ; soyez donc fidèle à tenir tout*
« *ce que vous lui avez promis* (1). Aussi, lors même
« que le Souverain-Pontife croit, pour des raisons
« particulières, devoir accorder dispense des vœux
« solennels, ce n'est pas en vertu d'un pouvoir per-
« sonnel et arbitraire qu'il agit, il ne fait que mani-
« fester la volonté de Dieu dont il est l'organe (2). »

On ne peut donc nier que l'Eglise ait le pouvoir de dispenser de ces vœux, malgré leur solennité ; les exemples de ces dispenses en sont une preuve suffisante, car l'Eglise ne fait rien qu'elle n'ait le droit de le faire. D'ailleurs, elle peut dispenser des vœux simples ; tous les auteurs sont d'accord sur ce point. Or, ce qui constitue les vœux solennels et les distingue des vœux simples est, selon l'opinion la plus probable, d'institution ecclésiastique, et par conséquent soumis au pouvoir de l'Eglise, qui peut priver ces vœux des caractères et des effets qu'elle leur a attribués (3). Mais il n'en est pas moins vrai que ce pouvoir n'est point laissé à l'abritraire, et que le Souverain-Pontife n'est en cette matière que l'organe de Dieu, dont il manifeste la volonté. Aussi l'Eglise n'use-t-elle que très rarement, et avec beaucoup de réserve, de cette autorité ; il fallait pour cela autrefois que le bien public imposât une espèce de nécessité d'en venir à ce point. Les temps orageux de la Révolu-

(1) Eccle. c. v, v. 3.
(2) Tome Ier des Brefs de Pie VI, p. 257, édit. de Rome, 1800.
(3) Suar., IV, tr. III, l. X, c. XVI, n. 1, 5.

tion française et la destruction de beaucoup d'Ordres religieux qui en a été la suite ont nécessité quelques-unes de ces dispenses ; mais elles n'étaient accordées que difficilement, pour des cas rares, *quando matrimonia erant attentata.* Le vœu de chasteté n'était pas tant détruit et enlevé, que suspendu et commué en d'autres bonnes œuvres ; il recouvrait sa première vigueur après la mort de la personne avec qui on avait contracté. Le vœu de pauvreté était restreint dans ses obligations, mais non entièrement détruit ; même en dispensant, on laissait la personne soumise à quelque obligation en cette matière, autant du moins que les circonstances le permettaient. C'est ce qui paraît d'après les différents exemples de dispenses accordées par le cardinal Caprara, ou en vertu d'indults donnés aux évêques pour cet effet, et cités par M. Carrière (1). On exige ordinairement, dans ces dispenses : 1° que la disposition des biens que l'on peut acquérir ne se fasse pas sans le conseil, l'approbation ou le jugement du confesseur, en supposant que la personne n'a plus de supérieur religieux auquel elle puisse rendre obéissance, et dont elle doive demander la direction ; 2° que ces biens soient employés en bonnes œuvres ; 3° en permettant d'acquérir, on défend cependant de plaider pour cela, à moins que le confesseur ne le juge nécessaire. Il n'est pas jusqu'au vœu d'obéissance que l'on ne doive chercher à observer, du moins en partie, dans les circonstances malheureuses où l'on

(1) De Justitia, t. I, p. 328 et seq. — Voyez notes L. M. N. O. P.

ne peut vivre en Communauté. C'est ce qui se voit par le Bref de Pie VI à l'évêque de Brünn, en date du mois d'avril 1782. « Il faut, dit ce saint et savant « Pontife, exhorter les personnes religieuses que « des événements malheureux forcent à sortir de « leurs Couvents, à rester fidèles à leur vocation et « à entrer dans une autre maison de leur Ordre ou « même d'un Ordre différent, où elles puissent gar- « der les vœux solennels qu'elles ont faits. Si cela « ne se peut, que ceux qui demeurent dans le « monde ne perdent pas de vue leur vocation et « soient fidèles à observer la discipline religieuse « et la vie régulière à laquelle ils se sont consacrés ; « qu'ils gardent exactement les vœux solennels qui « conserveront toujours à leur égard toute leur « force et leurs obligations. Ce serait pour eux un « sacrilège que de s'écarter du devoir imposé par la « chasteté ; ils doivent aussi, ces Religieux, s'at- « tacher à la pratique de la pauvreté autant que le « nouveau genre de vie qu'ils mènent le leur per- « met ; qu'ils rendent obéissance à l'évêque et « portent sur leur habit quelque signe extérieur de « l'Etat Religieux dont ils font profession, afin « qu'ils ne semblent pas y avoir renoncé (1). »

Cette vérité reçoit encore un nouveau jour du pouvoir accordé par le même Pontife aux évêques de France, touchant les Religieux, en date du 19 mars 1792 : « Parmi une longue liste de pouvoirs « se trouve, au n° 9, celui d'accorder aux Religieux « exempts ou non exempts, de tout Ordre ou Insti-

(1) Voyez note K.

« tut, contraints de vivre hors de leurs maisons et « de quitter leur habit, la permission de se vêtir « d'habillements séculiers, toutefois décents et con- « venables à un ecclésiastique, et, sous ce costume, « de rester sous l'obéissance de l'Ordinaire, tout le « temps que les Supérieurs réguliers ne seront pas « sur les lieux et ne pourront exercer leur juridic- « tion sur les membres de leurs Communautés, « mais *sans porter atteinte, par la présente dispense, « à l'obligation des vœux solennels.* » Ce pouvoir était accordé aux évêques pour un an.

Le pouvoir qui dans cette matière appartient au Souverain-Pontife peut encore se prouver par les paroles de Notre-Seigneur qui donne à Pierre la plénitude de la juridiction; car l'exception que l'on voudrait faire par rapport aux vœux solennels ne repose sur aucun fondement solide (1). Que le Souverain-Pontife seul jouisse de cette puissance, c'est ce qui ne peut être révoqué en doute : beaucoup d'auteurs, recommandables par leur science, l'ont refusée au Pape; ils étaient bien loin de l'accorder aux Evêques (2), et moins encore au pouvoir civil. La raison fondamentale est que le Pape seul approuvant les Ordres religieux, et recevant comme premier supérieur les vœux solennels, seul aussi il peut en dispenser; du reste, l'usage ne laisse pas de doute sur cette question (3).

Il n'est pas inutile de rappeler ici que le Religieux élevé à l'Episcopat ne cesse pas d'être Religieux et

(1) Suar., IV, tr. x, l. III, c. xvi, n. 1, 5.
(2) Id., ib., l. VI, c. xviii, n. 3.
(3) Id., ib.

il demeure soumis aux obligations de cet état, dans la mesure que le lui permettent ses occupations et la charge pastorale qui lui est imposée. (Ben. XIII, *Bull. Custodes,* ann. 1725. — Schmalzgruber, tom. II, p. 25).

L'Indult de sécularisation accordé à un Religieux Profès ne le dispense pas non plus de ses vœux. Le Profès qui sort de la Religion par un indult de *sécularisation,* et qui devient indépendant de l'autorité des Supérieurs réguliers, rentre dans ses premiers droits et recouvre sa personnalité juridique; il peut donc faire valoir devant la loi ses droits d'héritage ou de succession qui n'auraient pas été répétés auparavant. — Cependant, le vœu de pauvreté demeurant dans sa force même après la sécularisation, il ne peut ni posséder ces biens, ni s'en servir. — Il a besoin pour cela d'un indult particulier, qui n'est autre qu'une dispense partielle du vœu de pauvreté. (*Act. S. Sed.,* vol. VI, p. 404.)

Que le Souverain-Pontife puisse *dispenser* des *vœux simples et même solennels* renfermés dans la réception d'un Ordre sacré ou dans la Profession religieuse, dit Ferraris, c'est le sentiment commun des docteurs. Qu'il ait usé de ce pouvoir en certaines circonstances graves, c'est ce que l'on ne peut révoquer en doute; le savant canoniste en cite un certain nombre d'exemples. (V° *Votum*, art. 3, n° 68.)

Le Pape peut dispenser d'une partie des obligations qui découlent des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, sans que pour cela le Religieux cesse d'être Religieux, puisque nous supposons que la dispense laisse subsister tout ce qui

constitue l'essence de cet état. (Suar., t. III, l. VIII, c. XVIII, n. 2, 6.) Si la dispense avait plus d'effet et que l'un des trois vœux ne conservât pas ce qui lui est essentiel dans l'Etat Religieux, cet état cesserait d'exister, et le Religieux qui aurait reçu cette dispense ne serait réellement plus Religieux, quoiqu'il restât soumis aux autres obligations des vœux. C'est le sentiment commun des docteurs, fondé sur cette raison que les trois vœux substantiels de pauvreté, de chasteté et d'obéissance sont nécessaires pour constituer l'Etat Religieux, et que, l'un des trois n'existant plus dans ce qu'il y a de substantiel, l'Etat Religieux cesserait par cela même d'exister.

Suarez, qui enseigne que le second vœu est susceptible de dispense (*in ordine ad contrahendum matrimonium*) sans que le Religieux cesse d'être Religieux, est abandonné sur ce point par les autres auteurs. (V. Bouix, II, p. 485.)

L'Evêque ne peut dispenser des vœux solennels. Cette dispense, dit Suarez, est réservée spécialement au Saint-Siège, qui n'a jamais donné aux Evêques le pouvoir de l'accorder. (Suar., t. III, l. VI, c. XVIII, n. 5. — V. Bouix, II, p. 482 et seq.)

CHAPITRE III

DE LA DISPENSE DES VŒUX SIMPLES DE RELIGION

Nous distinguons ici les vœux simples qui se font dans un Ordre religieux proprement dit, des vœux simples qui se font dans les Congrégations, parce que les premiers sont des vœux de Religion et par conséquent sont réservés au Saint-Siège. Il arrive souvent que le Souverain-Pontife autorise les premiers Supérieurs de l'Ordre à dispenser de ces vœux, quoique ce pouvoir ne soit pas généralement accordé aux Evêques. On ne s'en étonnera pas si l'on considère que les Supérieurs de l'Ordre sont mieux placés que tous autres pour connaître les personnes et les choses de l'Institut, et se prononcer avec sagesse sur les causes qui peuvent motiver une dispense. De plus, les premiers Supérieurs, représentant l'Ordre, peuvent se départir en son nom des droits qu'il possède sur le Religieux, en vertu de ses vœux et de sa donation, ce que ne pourraient faire les Evêques, à moins d'une délégation spéciale du Souverain-Pontife. Aussi, quand Pie VI autorisa les Evêques à commuer et à annuler les vœux simples faits dans les Congrégations, il excepta les vœux de Religion.

La dispense de ces vœux est plus facile que celle des vœux solennels, parce qu'étant *simples,* ils ne

sont ni faits par l'individu, ni acceptés par l'Eglise d'une manière *absolue* et *irrévocable;* et l'Ordre, tout en s'engageant à garder le Religieux qui se donne à lui et à lui procurer tout ce dont il aurait besoin, en le traitant comme un de ses membres et comme un enfant de la famille, se réserve cependant le pouvoir de rompre le lien qui les unit, pour des raisons graves, et qui généralement sont prévues et indiquées dans les Règles. Ce serait une erreur, en effet, que de croire qu'une détermination qui intéresse à la fois Dieu, l'Ordre et l'individu, puisse être prise inconsidérément et sans cause légitime.

Il y a une espèce de contrat entre le Religieux qui fait ses vœux et l'Ordre qui les reçoit; et, quoique le corps ne s'engage pas, dans le cas présent, aussi rigoureusement que l'individu, celui-ci néanmoins a droit à n'être pas renvoyé sans cause; et l'Ordre ne peut, de son côté, le dispenser sans raison des engagements sacrés qu'il a contractés envers Dieu.

Si la volonté du Supérieur n'est pas suffisante pour légitimer une pareille dispense, celle de l'inférieur l'est encore moins; celui-ci ne peut demander à être relevé de ses vœux que pour des raisons suffisantes dont il ne doit pas même s'établir juge.

Mais quand faudra-t-il regarder la dispense obtenue comme nulle? quand pourra-t-on la considérer comme valide? On peut faire différentes suppositions : 1° Si la dispense a été accordée sans aucune raison, elle est nulle, et il y a péché aussi bien pour celui qui l'accorde que pour celui qui la demande, lorsque l'un et l'autre ont agi avec connaissance de cause. Ce serait donc en vain que l'on

aurait extorqué par *violence, surprise,* ou par un *faux exposé,* une dispense de ses vœux ; cette dispense n'a aucun effet et ne brise pas le lien des vœux. 2° Si l'on a obtenu la dispense de ses vœux par suite d'une faute grave commise dans l'intention même de se faire dispenser, la dispense accordée par les Supérieurs peut être juste ; mais le Religieux a violé les obligations qu'il avait contractées en posant volontairement la cause qui devait amener ses Supérieurs à lui rendre sa liberté ; si donc il est délié par le fait, il reste dans l'obligation de faire tous ses efforts pour obtenir la révocation de la dispense obtenue, ou pour rentrer dans un autre Ordre. 3° Si l'on a obtenu la dispense de ses vœux par suite d'une faute grave, mais qui n'a pas été commise dans ce but et sans prévoir qu'elle aurait pour résultat le renvoi, la dispense est valide sous tous les rapports ; mais il y a toujours obligation pour le Religieux de chercher à rentrer dans l'Ordre qui l'a renvoyé ou dans un autre, afin de correspondre à sa vocation à l'Etat Religieux ; la différence qui existe entre ce cas et le précédent, c'est que le premier a commis une double faute en péchant dans le but d'obtenir la dispense de ses vœux, et se rendant ainsi infidèle à ses engagements. Observons ici qu'il peut arriver assez souvent que les raisons alléguées ne soient pas suffisantes en elles-mêmes et ne justifient pas l'individu, quoiqu'elles puissent motiver le jugement du Supérieur, qui se fonde alors, ou sur l'inconstance du Religieux, ou sur son opiniâtreté, ou sur l'inconvénient qu'il y aurait de conserver dans l'Ordre un membre qui chancelle

dans sa vocation, et peut devenir pour les autres Religieux, et souvent même pour les personnes du dehors, un sujet de scandale, ou sur d'autres motifs de ce genre. Le Religieux qui dans ce cas a obtenu la dispense de ses vœux peut se regarder comme délié : s'il a agi dans la bonne foi, il n'a pas violé ses vœux ; dans l'un et l'autre cas il ne lui reste d'autre obligation que de correspondre à la grâce de la vocation, s'il est appelé à l'Etat Religieux comme nous l'avons dit. S'il était de mauvaise foi en demandant la dispense, il est encore délié, parce que l'Ordre a eu de bonnes raisons de le dispenser, mais le Religieux a péché, et il reste soumis aux obligations indiquées ci-dessus.

CHAPITRE IV

DE LA DISPENSE DES VŒUX SIMPLES FAITS DANS UNE CONGRÉGATION

Pour mettre plus d'ordre et en même temps plus de clarté dans ce que nous avons à dire sur cette question, nous indiquerons : 1° ce qui est réservé au Saint-Siège ; 2° ce que peut ordinairement l'Evêque ; 3° ce qu'il pourrait par délégation du Saint-Siège.

I. Quels sont les vœux réservés au Saint-Siège ?

1° Il est certain que les vœux de *chasteté perpétuelle* et de *religion,* celui du *Pèlerinage de Terre-Sainte,* ou au *tombeau des Apôtres,* ou à *Saint-Jacques de Compostelle*, sont réservés au Souverain-Pontife.

2° Le vœu, ou le *serment de persévérance* dans un Institut religieux, renfermant une espèce de contrat par lequel les deux parties, c'est-à-dire, l'Institut et le Religieux, s'engagent réciproquement, ne peut être dissous que par le Souverain-Pontife en vertu du haut domaine qui lui appartient sur les choses et sur les personnes de l'Eglise, et par le premier Supérieur de l'Ordre qui peut se relâcher de ses droits, ainsi que l'a déclaré Benoît XIV (1).

(1) Bull. *Convocatis*, § 32 (1749), et *Inter præteritos*, § 5 (1749). V. S. Lig., III, n° 255.

3° Le Saint-Siège seul peut dispenser des vœux faits dans une Congrégation, lorsqu'il s'*est réservé ce droit* en approuvant l'Institut, ou lorsque l'Institut le lui attribue dans ses Règles et que ces Règles ont été approuvées. La raison de cette assertion est bien simple. Le Souverain-Pontife étant dans l'Eglise la source de toute juridiction, peut toujours l'exercer par lui-même quand il le juge à propos ; comme il peut, lorsqu'il le juge expédient, en confier l'exercice à un autre.

II. Quels sont les vœux faits dans une Congrégation dont l'Evêque du lieu peut dispenser ?

1° Quand la *Congrégation est purement diocésaine*, elle dépend entièrement de l'Evêque ; c'est lui qui a approuvé les règles, les vœux, la Congrégation. Il a autorité sur elle. Il peut donc dispenser des vœux qu'on y fait, excepté cependant de celui *de chasteté* s'il a été fait d'une *manière absolue et perpétuelle*. Car, dans ce cas, il rentre dans la catégorie des cinq vœux réservés au Saint-Siège, et ci-dessus indiqués.

2° En France et dans la *condition actuelle des Communautés religieuses de femmes*, si le Saint-Siège ne s'est pas réservé ce pouvoir, l'Evêque peut dispenser leurs membres de leurs vœux *qui sont simples*. C'est la réponse qui a été donnée à l'Evêque *du Mans*, en 1836, et à celui de Mende (1836). Dans ce cas cependant il ne doit pas toucher au vœu de chasteté, qui, nous venons de le dire, fait partie de ceux qui sont réservés au Souverain-Pontife. De plus, la Profession religieuse, même dans les Congrégations à vœux simples, renfermant, au moins

tacitement, une promesse de persévérance, il ne peut en dispenser sans le consentement des Supérieurs de ces Congrégations.

3° Toutes les fois que les vœux ne sont faits que *pour un temps*, ou *conditionnellement*, l'Evêque a le pouvoir d'en dispenser, même quand il s'agirait du vœu de chasteté. (*S. Lig.*, l. III, n° 258.)

4° Il peut dispenser de ces vœux toutes les fois que ce pouvoir lui est attribué par la Règle. En effet, si elle n'est *pas encore approuvée*, la Congrégation est sous son autorité et le pouvoir qui lui est attribué sur les vœux simples n'est pas restreint. Et si elle *a été approuvée*, ce pouvoir lui est consacré par l'approbation de la Règle.

5° Il peut dispenser de ces vœux, toutes les fois qu'il agit comme délégué du Saint-Siège. Ce pouvoir est un de ceux que Pie VI accorda pour un an à tous les Evêques de France, le 19 mars 1792, pouvoir qui était restreint aux vœux simples de Congrégation ; voici comment s'exprimait le Souverain-Pontife dans son Bref : « Pouvoir de dis-« penser et de commuer pour de justes motifs *les* « *vœux simples*, même de chasteté, en d'autres « œuvres pies, et cela en faveur *des Communautés* « *d'hommes et de femmes*, dont les membres en « auraient contracté l'engagement, *n'entendant point* « *parler ici du vœu de Religion.* »

Ce pouvoir s'étendait en cette occasion même au *vœu de chasteté* qui, quoique simple, était cependant perpétuel, et par conséquent de sa nature réservé au Souverain-Pontife ; mais puisqu'il s'exerçait aussi sur les autres vœux simples faits dans les

Congrégations, nous pouvons en conclure que ces vœux sont tels que, malgré leur simplicité, l'Evêque n'en peut pas dispenser ordinairement et par un pouvoir attaché à sa charge; la raison en est sans doute que ces vœux renferment explicitement ou implicitement la promesse ou le vœu de persévérance dans la Congrégation, ce qui ôte à l'Evêque, s'il n'en est pas Supérieur, le pouvoir de délier de ces vœux; c'est le cas des Congrégations dont nous avons parlé ci-dessus (1°). On pourrait aussi observer qu'alors il s'agissait, non d'un cas particulier, mais d'une dispense en quelque sorte générale pour ces Communautés.

On peut demander ici ce qu'il faut penser des vœux émis sous la condition expresse que les Supérieurs pourront renvoyer la personne s'ils jugent qu'elle ne convient pas à la Congrégation. — Si cette condition est approuvée par le Saint-Siège, ou même par l'Evêque, ces vœux qui sont alors *conditionnels* cessent d'exister dès que la personne est renvoyée. — Elle n'a dû s'engager que dans ce sens et ces limites, et son engagement n'a été accepté que dans ce sens et avec ces réserves. — Elle n'a contracté d'obligation qu'autant qu'on la conserverait dans la Congrégation : son renvoi détruit le fondement de ces obligations; elles cessent par le seul fait.

Si elle avait provoqué par sa faute une pareille mesure, elle a péché ; mais le renvoi n'en est pas moins juste et les obligations détruites.

Il faut bien remarquer que, dans ce cas, il n'y a pas de *dispense* des vœux; il n'en est pas besoin.

Du reste le Saint-Siège n'autoriserait pas une

Supérieure de Religieuses à donner cette dispense; il s'y est toujours refusé. Mais il est plusieurs Congrégations religieuses d'hommes dont le Supérieur Général est autorisé par l'Eglise à dispenser les vœux de ses inférieurs. Le Supérieur des Frères de Saint-Viateur, qui est toujours un prêtre, est de ce nombre (1). Les vœux perpétuels des Frères des Ecoles chrétiennes ne peuvent être dissous que par le Souverain-Pontife; l'inférieur ne doit pas demander cette dispense sans l'approbation de son Supérieur Général.

Des auteurs très respectables (Mgr Lucidi, IIe vol. p. 290-336, et M. Craisson, nº 872), relativement à la dispense des vœux, établissent une distinction entre les Religieuses appartenant à d'anciens Ordres religieux, mais dont les vœux en France ne sont pas solennels, telles que les *Carmélites*, les *Clarisses*, les *Visitandines*, les *Ursulines*, les *filles de Notre-Dame* et celles qui sont membres d'Instituts plus récemment fondés. — Selon ces auteurs, les Evêques ont le pouvoir de dispenser les vœux des premières; tandis que pour les autres la dispense de leurs vœux est réservée au Saint-Siège.

Mgr *Lucidi*, et M. *Craisson* qui le cite, n'apportent d'autres raisons de cette distinction, que les deux réponses de la Sacrée Pénitencerie à l'Evêque du Mans et à celui de Mende en 1836.

Mais il nous semble hors de doute que la demande de ces deux évêques avait pour objet *toutes les*

(1) *Statuts de l'Association*, p. 11, 33.

Religieuses de leur diocèse, et n'était nullement restreinte aux *Instituts* qui autrefois étaient reconnus comme des *Ordres religieux* proprement dits. La double réponse de la Sacrée Pénitencerie nous semble évidemment s'étendre à toutes les Religieuses existant alors en France, sans aucune différence et sans exception.

Il suffira au lecteur de lire la demande et la réponse pour se convaincre de cette vérité. Nous les reproduisons ici.

Mgr Bouvier, évêque du Mans, demande :

« An *Ordinarius super votis a monialibus emissis*, datâ ratione sufficienti, *dispensare possit, voto perpetuæ castitatis remanente?* »

Il est si loin d'établir une distinction entre ces Religieuses, dont le plus grand nombre appartient à des Instituts récents, qu'il étend sa demande aux Instituts d'hommes.

« *An de votis virorum idem dicendum sit, ac de votis monialium, ut videtur?* »

Quels sont les termes de la réponse de la Sacrée Pénitencerie ?

« Monasteria prout nunc in Galliâ existunt, attentis peculiaribus circumstantiis, à Sede Apostolicâ, non tanquam ordines verè et propriè religiosi, sed uti *piissimarum familiæ feminarum, æstimantur.* Ex Sanctitatis suæ declaratione, rebus sic stantibus *Episcopum posse dispensare*... Sed decreta, hâc de re edita, *spectare solummodo ad Moniales.* »

Voici comment la Sacrée Congrégation s'exprime dans sa réponse à l'Evêque de Mende (1836) :

« Scias igitur oportet, ab Apostolicâ Sede declara-

tum fuisse : *Vota quæ in præsenti rerum statu in Galliarum regno a monialibus emittuntur, simplicia censeri, et Episcopos, ex speciali declaratione Sanctitatis suæ, super eisdem,* excepto castitatis voto, datâ ratione sufficienti, rebus sic stantibus, *dispensare posse.* » (Lucid., II, p. 334.)

Nous ne croyons donc pas pouvoir admettre la distinction faite par ces deux estimables auteurs. Du reste il nous semble que, dans la pratique, l'accord se fera nécessairement; car nous nous trouvons tous en face de deux règles de conduite tracées par l'autorité compétente et dont nous ne saurions nous écarter, et c'est d'après ces deux règles que doivent être décidés les cas qui pourraient se présenter.

1° En vertu de la déclaration de la Sacrée Pénitencerie, les *Evêques en France ont pouvoir de dispenser les vœux des Religieuses, en exceptant celui de chasteté* (ci-dessus, c. IV, II, 2°).

2° Cependant ils ne peuvent accorder cette dispense *toutes les fois que le Saint-Siège s'est réservé ce pouvoir* (ci-dessus, c. IV, 1, 3).

Si nous ajoutons que cette réserve est *très fréquente* (V. Craisson, n° 375), et même qu'elle tend à devenir *la pratique ordinaire*, nous aurons, ce me semble, dit la vérité, donné à l'opinion dont nous croyons devoir nous écarter, une satisfaction suffisante, et pris dans son vrai sens la réponse de la Sacrée Congrégation.

On pourrait demander peut-être pourquoi le Saint-Siège se réserve, assez souvent du moins, la dispense des vœux simples dans les Congrégations récentes.

Nous pouvons répondre à cela : 1° Qu'elle se fait quelquefois sur le désir et la demande des supérieurs de ces Instituts. 2° Que c'est un moyen efficace de restreindre ces dispenses et de les rendre plus rares en les rendant plus difficiles à obtenir. 3° Qu'il est très important au Saint-Siège de connaître parfaitement l'état intérieur de ces Congrégations, et que la rareté ou la fréquence des demandes de dispense peut être pour lui une lumière précieuse, dont il se servira avec avantage, non seulement en faveur de telle Congrégation en particulier, mais encore en faveur d'autres Instituts de la même espèce. C'est peut-être pour cela qu'il se réserve quelquefois la dispense des vœux même temporaires d'une Congrégation, comme cela a eu lieu pour un Institut qui n'est pas nommé. (*Analecta,* l. LXXVII, col. 387, 5.)

CHAPITRE V

DES CAUSES POUR LESQUELLES UN CORPS RELIGIEUX PEUT RENVOYER UN DE SES MEMBRES

Comme ces causes doivent être plus ou moins graves suivant que les engagements pris sont plus ou moins étroits et sacrés, nous distinguerons ici les cas où l'on peut renvoyer après les vœux simples, de ceux où l'on peut renvoyer même après les vœux solennels.

ART. I. — **Des causes pour lesquelles les Supérieurs peuvent renvoyer de l'Ordre le Religieux ou la Religieuse qui aurait fait les vœux solennels.**

1° Il est certain d'abord que le consentement du Religieux et celui du corps auquel il appartient ne suffisent pas pour rompre le lien qui existe, et dissoudre l'engagement qui a été contracté; car c'est directement à Dieu que l'inférieur a promis, et c'est au nom de Dieu que le corps a accepté; le contrat n'est donc pas proprement humain et dépendant des hommes; c'est le sentiment commun des théologiens (1). D'ailleurs, il ne s'agit ici que du renvoi et des causes qui peuvent le motiver.

(1) S. Thom., 2ª 2æ, q. LXXXVIII, a. 11.

2° Nous ne parlons pas ici des raisons que l'on peut avoir d'accorder à ces sortes de personnes la permission de sortir de leurs Couvents pour quelque temps; une personne religieuse serait obligée d'aller au secours de ses parents, s'ils étaient dans une nécessité extrême, et qu'elle ne pût les secourir en demeurant dans son Couvent; si la nécessité n'était pas certaine et évidente, elle doit s'en rapporter au jugement de ses Supérieurs; le besoin fût-il d'ailleurs certain, s'il n'est pas extrême, d'après le sentiment le plus probable, elle ne pourrait sortir sans permission; cependant elle devrait toujours, avec l'agrément de ses Supérieurs, prendre les moyens qui sont en son pouvoir pour soulager ses parents. Ces décisions, applicables à la rigueur aux personnes qui ont fait les vœux solennels, doivent recevoir des modifications par rapport à celles qui n'auraient fait que les vœux simples; pour elles, en effet, les liens étant moins étroits et moins sacrés, ils ne demandent pas que l'on agisse avec la même rigueur et une égale réserve.

3° Quant au renvoi, il est certain que, même après les vœux solennels, un Religieux peut être chassé de l'Ordre dans certains cas; par exemple : 1° s'il tombe dans une faute grave et préjudiciable au prochain, et qu'il soit reconnu comme incorrigible; dans ce cas, s'il était question de Religieuses, peut-être vaudrait-il mieux les condamner à une prison plus ou moins longue, et même perpétuelle (c'est le sentiment de quelques auteurs) que de les renvoyer. Il est important néanmoins d'observer qu'en vertu de la loi du 13 décembre 1799, art. 81, quiconque,

sans y être autorisé par le pouvoir civil, aurait concouru à l'emprisonnement d'une personne, serait regardé comme coupable d'une détention volontaire, et suivant l'art. 341 du Code pénal, serait condamné aux galères, ou pour toujours, ou au moins pour un temps déterminé. Les Religieuses ne doivent donc point en venir à cette extrémité; et comme, d'après les articles 17 et 18 du Décret du 18 février 1809, c'est à l'Ordinaire qu'il appartient de connaître des châtiments infligés aux Religieuses qui lui sont soumises, elles ne doivent rien faire sans le consulter; c'est à lui de décider s'il y a lieu au renvoi (1). 2° Si l'inférieur ne peut demeurer dans l'Ordre sans le couvrir d'infamie à cause de quelque crime notoire. 3° S'il a caché, à l'époque de son admission, un empêchement essentiel, ou du moins grave; car, dans ce cas, l'erreur et la fraude auraient donné lieu à son admission, et le consentement de la part de l'Ordre n'aurait pas été véritable, puisqu'il s'appuyait sur des conditions qui n'existaient pas.

Il faut observer néanmoins par rapport à cette matière : 1° qu'à part les Ordres qui auraient des privilèges particuliers sur ce point, il ne suffit pas, depuis la déclaration d'Urbain VIII (décret du 21 septembre 1624), qu'un Religieux ait commis un péché grave pour qu'on puisse le chasser, comme on pouvait le faire autrefois; mais qu'il faut encore qu'il soit prouvé qu'il est incorrigible, et que par conséquent on ait essayé de le ramener à son devoir en le soumettant à différentes pénitences, comme

(1) Mgr Bouvier, t. V, p. 234.

des jeûnes, etc., pendant l'espace d'un an. 2° Dans le cas d'expulsion, l'Ordre ne dispense pas l'individu de ses vœux ; il reste Religieux et obligé d'observer, même hors de la Religion, ce qu'il peut des vœux et de la Règle. La même difficulté n'existe pas pour ceux dont la Profession a été nulle ; le lien des vœux n'ayant jamais eu aucune force, ils ne sont pas soumis aux obligations de la vie religieuse.

ART. II. — **Des causes pour lesquelles les Supérieurs peuvent renvoyer les Religieux qui ne sont liés que par des vœux simples.**

On comprend d'abord qu'il ne faut pas, pour renvoyer le Religieux après l'émission des vœux simples, des raisons aussi graves que celles qui sont nécessaires pour le renvoi après les vœux solennels ; le vœu solennel, en effet, ne souffre de dispense que dans des cas excessivement rares, et les causes qui suffisent pour faire chasser de l'Ordre ne suffisent pas pour faire dispenser des vœux : voilà pourquoi il faut des raisons extrêmement graves pour chasser un Religieux profès. Mais pour celui qui a fait les vœux simples, le renvoi étant ordinairement accompagné de la dispense des vœux, il n'y a pas le même inconvénient.

Nous avons indiqué, en parlant des Novices, quelles étaient les causes légitimes de renvoi ; on peut voir ce qui a été dit à ce sujet ; ces mêmes raisons peuvent motiver le renvoi du Religieux qui

a fait les vœux simples, mais il faut pour cela que les raisons soient graves ; ce qui suffirait pour renvoyer un Novice n'est pas toujours suffisant pour renvoyer celui qui a fait les vœux simples. En effet, il est uni plus intimement au corps, il a contracté des engagements sacrés et perpétuels, au moins dans son désir et son intention ; l'Ordre lui-même s'est engagé à son égard à le conserver dans son sein, à moins d'obstacles de sa part; le Religieux ne doit donc point être traité comme le simple Novice; si l'Ordre s'est réservé le pouvoir de dissoudre les liens formés, ce n'est que pour de bonnes raisons qu'il peut en agir ainsi. Il est évident qu'il ne conviendrait pas de renvoyer une personne qui serait devenue infirme en remplissant les ministères qui lui ont été confiés par les Supérieurs, si elle n'y consentait elle-même de bonne grâce. La raison de maladie ne suffit pas pour que l'on puisse renvoyer une Sœur qui a fait des vœux perpétuels. *Ce serait manquer à la charité;* c'est la remarque faite relativement aux Règles d'un certain Institut. (V. *Lucidi,* II, p. 284.) Les Supérieurs sont également obligés d'employer les moyens nécessaires pour obtenir la correction des défauts avant d'en venir à une mesure extrême.

Pour le Religieux, lorsque c'est lui qui demande à être renvoyé, il doit simplement exposer ses raisons, attendre la décision des Supérieurs, et ne pas chercher, par d'importunes demandes ou en prétextant des fautes graves qu'il n'aurait pas commises, ou en en commettant à ce dessein, à extorquer une dispense qui ne le déchargerait pas,

si elle était obtenue injustement (1). Du reste, ou le Religieux qui est renvoyé reçoit une dispense juste et valide de ses vœux; ou il est renvoyé simplement et sans qu'on lui accorde cette dispense; ou il la reçoit, mais après l'avoir obtenue frauduleusement. Dans le premier cas, il est délivré de toute obligation; dans les deux autres, il n'est pas libre devant Dieu, et doit s'efforcer par sa conduite de mériter qu'on le reçoive de nouveau, ou dans l'Ordre qui l'a renvoyé, ou dans un autre corps religieux. Si cela ne se peut, qu'il sollicite la dispense de ses vœux : cette dispense sera légitime quand il aura cherché par la pénitence et par les moyens en son pouvoir à effacer ses fautes passées et à se corriger des défauts qui ont mis obstacle à sa vocation.

Ce que nous venons de dire des causes de renvoi, dans le cas où l'on n'est lié que par des vœux simples, est applicable à toutes les Congrégations; il doit même y avoir moins de difficulté à mesure que les engagements sont moins étroits, ou que les Règles sont plus expresses sur la liberté qu'elles laissent aux Supérieurs en cette matière et sur les causes de renvoi dont elles font mention.

Le renvoi d'une Religieuse est regardé comme légitime devant les tribunaux civils, quand il est approuvé par l'Ordinaire, après délibération du Conseil d'administration (Décis. ministér., 21 août 1871). La Religieuse alors peut réclamer sa dot; mais elle ne peut dans aucun cas demander le par-

(1) Sanch., l. VI, c. IX, n. 66.

tage des bénéfices et des économies réalisés dans la Communauté, et elle n'a droit à aucune pension alimentaire ni à aucune indemnité. (Trib. de la Seine, 4 juin 1831. — Trib. du Puy, 16 juin 1853.)

ART. III. — **De la conduite à observer à l'égard de ceux que l'on renvoie.**

Il s'agit ici surtout de ceux qui reçoivent la dispense de leurs vœux, et qui n'étaient liés que par des vœux simples. Nous avons à considérer ici le Supérieur qui doit prononcer sur cette question, la personne religieuse qui est renvoyée, et les personnes de la maison ou du dehors.

1° Celui qui est chargé de prononcer sur le renvoi doit se bien pénétrer de la gravité de cette action, et prendre tous les moyens propres à assurer la justice de cette mesure. Ainsi : 1° qu'il cherche d'abord en Dieu, source de toutes lumières, celles dont il a besoin, qu'il prie et fasse prier à cette intention ; 2° qu'il ne néglige pas le conseil des personnes prudentes auxquelles il peut avoir recours ; il le doit à l'Ordre dont les intérêts lui sont confiés ; à celui qu'il s'agit de renvoyer et qui a droit à ce que sa cause soit bien connue et bien jugée ; il le doit à sa propre conscience ; 3° qu'il réfléchisse sérieusement aux raisons qui peuvent le porter à en venir à cette extrémité, qu'il pèse attentivement le pour et le contre ; 4° avant tout, qu'il emploie

les moyens qui sont en son pouvoir pour guérir le mal, et prévenir, s'il est possible, la triste nécessité de séparer un membre du corps dont il fait partie.

2° Par rapport à celui que l'on renvoie, il faut : 1° pourvoir à ce qu'il sorte de la maison sans honte et sans tache aux yeux des personnes du dehors ; 2° il faut faire en sorte qu'il conserve pour la maison des sentiments de bienveillance et de charité, et pour cela lui donner toutes les consolations qui peuvent lui être accordées ; 3° il faut le diriger, si on le peut, par rapport à l'état qu'il doit embrasser, et procurer autant qu'il est possible que, soit dans la religion, soit dans le monde, il prenne un genre de vie où son salut ne soit pas exposé ; enfin, il faut l'aider, non seulement de conseils et de prières, mais employer encore en sa faveur les autres moyens que la charité peut suggérer.

3° Pour ce qui regarde les personnes de la maison et celles du dehors : 1° il faut avoir soin que le renvoi ne laisse aucun trouble, aucune inquiétude dans l'esprit de qui que ce soit ; le Supérieur rendra donc raison, s'il en est besoin, des causes qui ont exigé cette mesure ; mais il doit s'abstenir de parler des fautes qui, quoique réelles, n'auraient pas été publiques ; 2° chacun doit prendre garde de rester mal affectionné envers celui qui est renvoyé, et de concevoir mauvaise opinion de lui ; il faut au contraire le plaindre, l'aimer dans le Seigneur, et prier la divine majesté de vouloir bien en prendre soin et lui faire miséricorde ; 3° enfin, il faut faire en sorte de rendre cet exemple utile à ceux qui ne vivraient

pas d'une manière assez édifiante, afin que, craignant le même sort, ils soient ainsi excités à se corriger.

Le Religieux qui abandonne l'Institut dans lequel il était entré est soumis à l'Ordinaire dont il dépendait avant de se faire Religieux. Quoiqu'on lui accorde parfois la liberté de s'arranger avec un autre Evêque qui consentirait à le recevoir dans son diocèse; s'il n'en trouve pas qui l'acceptent, il semble que son propre Evêque ne peut refuser de le recevoir. (*Act. S. Sedis,* Ier vol., p. 366.)

APPENDICE

DES RELIGIEUX CHASSÉS DE LEURS COUVENTS ET DISPERSÉS

L'état déplorable des sociétés chrétiennes, depuis près d'un siècle surtout, l'esprit qui anime la plupart des gouvernements, les préjugés insensés que nourrissent un grand nombre de catholiques contre les Ordres religieux et la persécution qui de nos jours est déclarée aux membres de ces Instituts, tout contribue à rendre leur position incertaine et précaire. La dispersion tend à devenir leur état ordinaire ; et de fait, il est rare que, dans quelques contrées du moins, ce ne soit leur situation réelle. Il est donc non seulement utile, mais en quelque sorte nécessaire au but que nous nous proposons dans ce traité, de considérer quelles sont les obligations du Religieux expulsé de sa Communauté, et quelle doit être sa conduite dans le monde qu'il avait voulu quitter pour toujours et dans lequel la persécution l'a injustement et brutalement rejeté.

Nous ne parlerons pas ici de la dissolution des Communautés qui se ferait par l'autorité compétente. En prenant une pareille mesure les Supérieurs ecclésiatiques règlent eux-mêmes la conduite que doivent tenir les membres de ces Communautés. Il ne s'agit

donc que de la dissolution des Couvents qui serait le résultat de la violence et de l'injustice d'un gouvernement persécuteur. Qu'il arrive à ses fins directement par la force et la violence, ou qu'il essaie de justifier la violence en édictant des décrets ou des lois de circonstances afin de couvrir les spoliations sous le voile de la légalité, peu importe. Ces détours, qui peuvent tromper un certain nombre de gens par trop naïfs ou ignorants, ne font que rendres ces actes plus criminels devant Dieu, et ils ne cessent pas pour cela d'être injustes, comme il est facile de le démontrer.

CHAPITRE I

LES LOIS CIVILES AYANT POUR OBJET D'INTERDIRE LES VŒUX, OU DE DISSOUDRE LES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES, SONT INJUSTES, ET PAR CELA MÊME NULLES ET SANS VALEUR.

Quelques explications le feront comprendre.

Tout pouvoir venant de Dieu ne peut rien contre lui. Aucun gouvernement quel qu'il soit ne peut obliger à faire le mal ; et la loi injuste est nécessairement nulle.

Le gouvernement civil est institué *pour le bien temporel de la société ; telle est sa fin.* Qu'il s'occupe de maintenir l'ordre et la paix entre tous ses membres ; qu'il veille à la juste répartition des charges et des impôts, et qu'il assure autant qu'il est en lui la prospérité de tous et de chacun ; c'est son devoir ; il a autorité pour cela... Mais il sort de ses attributions s'il s'ingère dans la direction des consciences, s'il empiète sur le pouvoir de l'Eglise. Il s'attaque à Dieu lui-même s'il prétend entraver les rapports de la créature avec le Créateur. Or c'est précisément ce qu'il fait en interdisant les vœux, en restreignant leur obligation, en persécutant ou détruisant les Communautés religieuses. Se mêler de ce qui regarde les engagements sacrés qu'il plaît à la créature de contracter avec son Dieu, n'est-ce

pas envahir le domaine de la conscience et faire acte de la plus odieuse des tyrannies? Déclarer que les engagements contractés en l'honneur de Dieu n'obligent pas, ne serait-ce pas fouler aux pieds les droits les plus sacrés de l'homme et commettre un attentat sacrilège contre les droits de Dieu? C'est ce qui découle des notions les plus élémentaires du pouvoir civil, de la matière qui lui est propre et des limites qui le séparent du pouvoir spirituel. — C'est aussi l'enseignement du *droit chrétien,* du *droit ecclésiastique.*

« La loi civile, dit Fagnan, quelle que soit son autorité sur les choses temporelles, n'a aucune valeur lorsqu'elle prétend régenter l'Eglise ou les personnes ecclésiastiques et disposer de leurs biens. Elle n'a pas juridiction sur ces choses et ces personnes. Ce principe n'est et ne peut être contesté par personne. » (In cap. *Ecclesia Sanctæ Mariæ,* tit. II de lib. I *Decretal.,* n. 7.)

« Les lois civiles, dit un autre Canoniste, les statuts de l'autorité séculière qui contiennent des dispositions relatives *aux Eglises, aux personnes* ou *aux choses ecclésiastiques,* ont-elles *force obligatoire?* Non, répond-il, à moins que l'Eglise n'approuve ces lois, ces règlements, et en les faisant *siens* ne leur confère ainsi l'autorité. » (Reiffenstuel, in titul. II lib. I *Decretal.,* n. 290.) — Il cite une foule d'auteurs à l'appui de cette doctrine qu'il dit être la doctrine commune. (V. Bouix, I, pp. 441-442.)

« Toutes les *causes ecclésiastiques,* dit Ferraris, tant celles qui sont purement spirituelles que celles qui se rattachent aux causes spirituelles, ressortis-

sent aux tribunaux ecclésiastiques. » V° *Forum*. — V. Bouix, 405.)

C'est l'enseignement de l'Eglise. Pie VI a solennellement proclamé cette vérité en protestant contre les prétentions schismatiques et les attentats odieux *de la constitution civile* et contre l'injuste dissolution des Couvents. Nous avons cité ses paroles. (Ier vol., p. 209.)

Non, le pouvoir civil ne peut rien sur les vœux des Religieux. Il ne peut ni empêcher de les faire, ni limiter les obligations qu'ils imposent, ni dispenser de leur observation ceux qui les ont faits ; il ne peut pas davantage les détruire.

Non, le pouvoir civil n'a pas le droit de dissoudre des Communautés approuvées par l'Eglise, régulièrement constituées ; et qui, du reste, sont elles-mêmes soumises aux lois du pays, et ne se sont rendues coupables d'aucun délit.

Non, il n'a pas le droit de s'emparer de leurs biens. C'est une injustice envers ceux qui les possèdent légitimement ; c'est une injustice envers les Bienfaiteurs qui ont concouru à fonder ou entretenir les Couvents ; c'est une iniquité et une cruauté envers les membres de ces Communautés ; c'est un vol sacrilège ; ces biens étant *Biens de l'Eglise*, et consacrés spécialement au culte divin. Il a fallu une concession formelle du Saint-Siège, à l'époque du *Concordat*, pour légitimer la possession des biens des Eglises et des Religieux dont on s'était emparé pendant la Révolution, et pour décharger les détenteurs de l'obligation de les restituer.

Les *lois* par lesquelles on prétendrait consacrer

de pareilles injustices sont *nulles*, et les *actes* que l'on voudrait justifier par ces lois sont des *crimes*.

Cependant si un gouvernement, peu soucieux de l'équité et aveuglé par la haine de la religion, s'arroge un pouvoir qu'il n'a pas ; si, au mépris de la *loi naturelle*, il fabrique des *lois positives* en opposition avec la justice et contraires aux intérêts des peuples, et qu'il consomme l'iniquité par la violence, que deviendra le Religieux ? Quelle sera sa conduite ?

C'est ce que nous allons examiner. Dans cette extrémité, l'Eglise, comme une mère pleine de tendresse et de sollicitude, n'abandonne pas ses enfants. Elle s'occupe et des âmes et des corps. Elle s'efforce de pourvoir, d'un côté, à la sanctification du Religieux qui s'est consacré à Dieu, en garantissant l'observation des Règles et la pratique des vœux ; et de l'autre, aux difficultés d'une position anormale, essentiellement fausse, et qui peut, en bien des occasions, devenir dangereuse ; car telle est la position du Religieux obligé de vivre hors de son Couvent. En un mot, elle veille à ce que le Religieux accomplisse fidèlement *ses devoirs ;* et de son côté elle lui conserve, autant qu'elle le peut, *ses droits*. C'est ce que nous allons voir.

CHAPITRE II

DEVOIRS DU RELIGIEUX EXPULSÉ DE SON COUVENT

ART. I. — Différentes conditions dans lesquelles peut se trouver le Religieux hors de son Couvent.

Pour procéder avec plus de clarté, distinguons les différentes situations dans lesquelles peut se trouver le Religieux expulsé de son Couvent. Autre est sa condition s'il est *sécularisé*, autre s'il est *quasi-sécularisé ;* et quoique mis hors de sa Communauté, il peut n'être ni *sécularisé*, ni même *quasi-sécularisé*. Examinons ces différentes hypothèses.

1° Le Religieux chassé de son Couvent est-il par le fait *sécularisé ?* Non. Pourquoi ? *La sécularisation* n'a lieu que par un décret de la Congrégation des Evêques et Réguliers, approuvé par le Souverain-Pontife. Ce décret autorise le Religieux à vivre *désormais dans le siècle* et *hors de son Couvent*. La sécularisation a cela de propre : 1° qu'elle est *perpétuelle* et permet au Religieux de demeurer hors de son Couvent *jusqu'à sa mort ;* 2° qu'elle le soumet *entièrement* à *la juridiction de son Ordinaire,* qui désormais, pour lui, tient la place du Supérieur religieux.

On trouvera aux *pièces justificatives* des exemples

de rescrit de sécularisation qui justifient ce que nous venons de dire. (V. à la fin du volume, note T.)

2° La *quasi-sécularisation* diffère de la *sécularisation :* 1° en ce qu'elle n'est que *temporaire ;* 2° en ce qu'elle ne soumet pas le Religieux complètement à la juridiction de l'Ordinaire. Elle peut avoir lieu par le seul fait de la dispersion et sans aucun rescrit.

Voici ce qu'a statué la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers (10 juillet 1881), touchant les Religieux qui, en France, sont chassés de leurs Couvents, en leur appliquant ce qui avait été réglé précédemment pour les Religieux en Italie :

1° « Autant que possible, les Religieux chassés de leurs Couvents doivent être placés dans d'autres Couvents.

2° « Si des raisons graves et légitimes ne permettent pas au Supérieur Général d'user de cette ressource, en quoi sa conscience est sérieusement engagée, il pourra, en vertu de l'autorisation du Saint-Siège, permettre à ces Religieux de demeurer hors de leurs Couvents, soumis à l'autorité de l'Ordinaire du lieu et comme *sécularisés momentanément, selon la volonté du Saint-Siège et de leurs Supérieurs*, avec l'habit religieux, ou, s'il est nécessaire, avec l'habit des Prêtres séculiers s'ils sont eux-mêmes Prêtres, et, s'il s'agit d'un frère convers, avec un habit de couleur convenable, en retenant sous cet habit quelque signe de leur vêtement religieux, gardant les vœux substantiels de Religion autant que cela est possible, et dispensés des Règles qui seraient incompatibles avec leur état présent.

« Ceux qui peuvent utilement s'employer au salut des âmes, le feront suivant la volonté de l'Ordinaire, sous l'autorité duquel ils vivent, et auquel ils doivent obéir dans les fonctions du saint ministère et spécialement dans ce qui intéresse le salut des âmes. Telle est la volonté du Souverain-Pontife qui déclare que ces dispositions doivent être appliquées également aux Instituts ou Congrégations à vœux simples. » (Note Q.)

D'après les termes mêmes du décret, on comprend assez qu'il s'agit ici d'une *quasi-sécularisation ;* car le Religieux reste encore dépendant de ses Supérieurs, qui peuvent, quand ils le voudront, faire cesser cet état de choses. *Ad nutum Superioris...* Il est placé sous l'autorité de l'Ordinaire, il doit lui obéir, cela est vrai ; mais en quoi ? *Dans ce qui concerne les fonctions du saint ministère et ce qui regarde le soin des âmes.*

Quant à ce qui regarde l'*observation de ses vœux* et de *ses Règles,* il demeure sous l'autorité de ses Supérieurs auxquels il doit avoir recours, suivant le besoin.

Quels sont, dans la pratique, les cas où il devra s'adresser à l'Evêque, et ceux qui sont du ressort de ses Supérieurs ? Il ne sera pas bien difficile de le décider, en prenant pour se guider les deux lignes indiquées ci-dessus ? Evidemment la pensée du Saint-Siège est de conserver le Religieux dans la pratique de l'obéissance dont il a fait vœu, et de lui assurer le moyen d'accomplir fidèlement les devoirs de son état.

3° Il semblerait au premier coup d'œil que pour

le Religieux *dispersé* il n'y a pas d'autre existence possible que la *sécularisation* ou la *quasi-sécularisation*, et que, jeté hors de son Couvent, il est, par le seul fait et nécessairement, soustrait à la juridiction de ses Supérieurs religieux et ne peut rester sous leur direction. L'Eglise, cependant, n'en juge pas ainsi. Voici les raisons sur lesquelles elle s'appuie :

La *vie commune* que mènent les Religieux qui habitent la même maison, soumis à une même discipline et obéissant à leur Supérieur, n'appartient pas à l'*essence* même de la vie religieuse, mais seulement à *son intégrité* et à sa perfection. Voilà pourquoi la famille religieuse qui, par la dispersion, est privée de cette *vie commune* telle qu'on l'entend communément, et de certains droits et privilèges qui en sont la conséquence, n'est pas pour cela nécessairement détruite ; elle peut conserver son essence et certains droits, malgré l'injuste suppression du Couvent. (*Act. S. Sedis*, VIIe vol,. p. 152.)

Nous indiquerons plus loin ces droits. Nous pourrions, ce nous semble, fortifier encore cet argument par la législation spéciale qui s'applique aux Religieux dans les pays de missions, comme nous l'avons remarqué plus haut. Empêchés dans ces contrées, et par la nature même de leurs fonctions, de vivre en communauté, n'ayant même pas toujours un compagnon avec eux, ils ne cessent pas pourtant d'être Religieux, et même de jouir de l'*Exemption*. (Voir Ier vol., p. 110.)

Nous venons de le dire, le Religieux dispersé

peut être placé dans une de ces trois positions : ou il est *sécularisé,* et, dans cet état, il est placé sous la dépendance complète de l'Ordinaire ; ou il est *quasi-sécularisé,* et dans ce cas il dépend pour certaines choses de l'Evêque, pour d'autres de son Supérieur religieux ; ou enfin, même dans le siècle, il reste entièrement sous l'autorité de ses Supérieurs.

Mais soit que le Religieux jeté hors de son Couvent reste sous l'autorité immédiate de ses Supérieurs et trouve dans cette dépendance la continuation de sa vie religieuse, soit que, séparé d'eux, il doive vivre isolé dans le monde sous la dépendance de l'Ordinaire qui, partiellement, momentanément, tient pour lui la place de ses Supérieurs, il est et il *demeure Religieux*. Ses vœux le suivent et l'obligent partout, et s'il avait des devoirs à remplir dans son Couvent, il n'en est pas dispensé dans le siècle.

Nous allons indiquer ces devoirs, ayant soin de citer les autorités sur lesquelles nous nous appuyons. On trouvera à la fin du volume les différents documents qui éclairent cette matière et dont nous extrayons les règles de conduite du Religieux dans l'état de dispersion.

Art II. — Devoirs qui lui sont imposés dans ces conditions.

Nous dirons un mot des devoirs généraux du Religieux dispersé, et nous traiterons ensuite de l'observation des vœux.

§ I. — devoirs généraux

Le Religieux chassé de son Couvent et obligé de vivre dans le monde : 1° ne doit pas perdre de vue *sa vocation,* mais observer exactement la *discipline régulière* et le *genre de vie* qu'il a embrassé. (Note E.)

Que devons-nous entendre par ces mots : *la discipline religieuse ? — le genre de vie* que l'on a embrassé ?

1° La *discipline religieuse* s'entend d'abord de l'*observation de la Règle* propre à l'Institut auquel on appartient. Elle renferme l'ensemble des pratiques propres à sanctifier la vie religieuse. Ainsi, *fidélité à ses exercices de piété, règlement de la journée,* assignant à chaque heure son occupation et déterminant le temps à donner à chacune. Le *travail* sous la direction, ou au moins avec l'approbation de ses supérieurs. Par conséquent, *travail utile* et dirigé au but de la vocation ; pas de lectures dangereuses ; pas de conversations, de correspondances, de visites inutiles. Dans ses rapports avec

le prochain, *réserve, prudence, modestie, humilité, charité* dans les paroles. — L'*habit ecclésiastique* est un mur de séparation entre le monde et le Religieux. La vie retirée et recueillie le rapprochera de Dieu et lui rendra plus facile la pratique de la prière, du travail et de la pénitence qui conviennent si bien à l'état de dispersion. *Il est très important de se tenir en dehors de la politique et d'entretenir des rapports aussi fréquents que possible avec ses supérieurs* et avec quelques-uns de ses frères. Rien ne contribuera plus efficacement à conserver l'amour de la vocation, et la fidélité à ses devoirs.

2° *Travail, occupation* du Religieux dispersé. Le Religieux Prêtre, obligé de vivre dans le monde et placé sous l'autorité de l'Ordinaire, peut, doit même accepter les ministères qui lui sont confiés, quand ils ne sont pas incompatibles avec sa qualité de Religieux et les obligations qu'elle lui impose. Nous devons néanmoins observer ici que l'Evêque ne pourrait pas engager l'avenir, de manière à enlever aux Supérieurs la libre disposition de leurs sujets, quand la paix rétablie leur permettra de rentrer dans leurs Couvents.

L'Evêque ne peut pas non plus placer les Religieux dispersés qui sont dans son diocèse dans les conditions des Prêtres séculiers, de telle sorte qu'ils soient dispensés, par leur position, des obligations et des observances de la vie régulière lorsqu'elles sont compatibles avec la dispersion. « *Vous n'avez pas suffisamment réfléchi, écrivait* Pie VI à l'évêque de Brünn, *quand vous avez déclaré que les Religieux Chartreux qui sont dans votre*

diocèse, n'étaient plus obligés d'observer les lois et les statuts de leur Ordre, et qu'ils entraient dans la condition et l'état des prêtres séculiers. Cette déclaration générale faite à l'insu du Siège Apostolique, qui vous a paru un remède convenable au mal, dans ces circonstances, nous paraît, à nous, tout à fait inopportune et très dangereuse. » (Note E.)

§ II. — OBLIGATIONS DU RELIGIEUX DISPERSÉ CONCERNANT LES VŒUX, ET QUI LE SUIVENT DANS LE MONDE.

1° Le Religieux chassé de son Couvent et obligé de vivre dans le monde n'est pas pour cela *dispensé de ses vœux, qui conservent toute leur force.* Si le S. Pontife peut, dans certains cas exceptionnels, et pour des raisons extrêmement graves, dispenser un individu, il ne dispense pas un Ordre. — La *suppression* d'un Ordre religieux par le Saint-Siège, dit le Cardinal de Luca, ne *délie pas les Religieux de leurs vœux ;* elle les autorise seulement à vivre dans le monde et à demeurer avec l'habit du Clergé séculier sous l'obéissance de l'Ordinaire (*De Regul.*, part. I, discurs. 18, n° 16.) — S'il en est ainsi des membres *d'un Ordre supprimé,* comment le Religieux, simplement *dispersé,* pourrait-il se croire dispensé de ses vœux ? (Note E, à la fin du volume.)

Le S. Pontife seul peut dispenser des vœux solennels ; tous les auteurs en conviennent. L'Evêque ne le pourrait pas. La dispersion n'est pas une

raison suffisante de dispense, aux yeux du Saint-Siège. « *Nous sommes loin de nous prêter aux désirs de ceux qui nous demandent la dispense de leurs vœux solennels,* écrivait Pie VI à l'évêque de Brünn, en Moravie, en 1791. *Gardez-vous donc d'introduire dans l'Eglise de pareilles dispenses, qui déshonoreraient la sainteté et la beauté de la maison de Dieu. Vous n'avez pas le pouvoir ordinaire d'accorder de pareilles dispenses, et nous ne vous accordons pas ce pouvoir.* (Note E.)

Ces principes doivent s'appliquer non seulement aux Religieux, mais encore aux Religieuses qui ont fait les vœux solennels quelle que puisse être la difficulté de leur position.

« Elles doivent s'efforcer, dit le Souverain-Pontife « Pie VI, dans sa Lettre à l'évêque de Brünn en « Moravie, de demeurer fermes dans leur vocation, « et pour cela se retirer dans une autre maison de « leur Institut, ou même d'un autre Ordre, où elles « puissent garder exactement les vœux solennels « par lesquels elles se sont consacrées à Dieu... « S'il arrive à quelques-unes d'entre elles, ajoute « le Souverain-Pontife, de ne trouver aucun asile « où elles puissent se retirer, qu'elles demeurent « dans le monde tant qu'elles y seront forcées par « la nécessité, mais qu'elles y vivent fidèles à leur « vocation en observant la discipline religieuse, « et gardant exactement les vœux solennels, qui « les suivent partout où elles vont et leur imposent « les mêmes obligations. Ce serait pour elles un « sacrilège que de violer le vœu de chasteté qu'elles « ont fait. Elles doivent s'attacher aussi à la pra-

« tique de la pauvreté et se tenir en garde contre « le désir fallacieux des richesses terrestres, « rendre obéissance à l'Evêque du lieu et porter « sur elles quelque signe qui leur rappelle qu'elles « sont toujours Religieuses (1). » Telle est la conduite que devaient tenir, en France, dans le temps de la Révolution, les Religieuses chassées de leurs Couvents, comme il conste par la réponse du cardinal Dezelada du 15 décembre 1790, faite au nom de Pie VI, à l'abbesse du couvent de Milhau dans le diocèse de Rodez, qui avait demandé au Souverain-Pontife la conduite qu'elle devait tenir en ces circonstances orageuses : le cardinal la renvoie au Bref adressé à l'évêque de Brünn, que nous venons de citer, en ajoutant que l'on doit garder en pareil cas toutes les mesures et les précautions recommandées dans ce Bref (2).

Il est facile de comprendre que, pour le Religieux chassé de son Couvent, la grande difficulté vient *des vœux* qu'il a faits et que nous supposons *solennels*. C'est aussi la question qui a surtout préoccupé l'Eglise. Aussi dans les permissions ou dispenses qu'elle a cru devoir accorder aux membres des Ordres religieux jetés hors de leurs Couvents par la persécution, il s'agit ordinairement de la matière *des vœux*, et surtout du *vœu de pauvreté*. — Quel est le véritable objet de ces *dispenses* et par quels moyens l'Eglise a-t-elle pu sauvegarder l'intégrité des vœux, en même temps qu'elle autorisait le Religieux à faire

(1) Brefs de Pie VI, t. III.
(2) Ibid.

des actes qui, dans un état normal, lui sont interdits, mais que son isolement et l'absence des ressources lui rendaient nécessaires pour vivre? C'est ce que nous essaierons de déterminer aussi clairement qu'il nous sera possible.

1° Remarquons d'abord qu'il n'est pas question ici du vœu de *chasteté*. — Quoique le Souverain-Pontife puisse, pour des raisons exceptionnellement graves, dispenser du vœu solennel de chasteté, il ne le fait que très rarement; la dispersion n'est dans cette question qu'un motif très accidentel (Bref de Pie VI.) Nous n'avons donc pas à nous en occuper dans ce moment.

2° Quant à *l'obéissance*, nous l'avons déjà dit : pour le Religieux *sécularisé*, ou *quasi-sécularisé*, le vœu demeure dans toute sa force; mais le Supérieur religieux ne pouvant exercer, du moins pleinement, son autorité sur ses inférieurs, l'Ordinaire du diocèse où vit le Religieux profès chassé de son Couvent est substitué par le Saint-Siège au Supérieur régulier et le remplace complètement ou partiellement.

Ce lien de dépendance était nécessaire, non seulement pour remplir les obligations du vœu d'obéissance, mais encore pour sauvegarder la *pauvreté* dans ce qu'elle a de plus essentiel. En effet elle fournit au Religieux, soustrait à l'autorité de son Supérieur, le moyen de subordonner ses actes en matière de pauvreté, à la volonté du représentant de l'Eglise, et d'éviter ainsi tout acte vraiment propriétaire, c'est-à-dire indépendant de l'autorité des Supérieurs.

Or, que telle soit l'intention de l'Eglise dans les

permissions qu'elle se trouve obligée d'accorder à ce Religieux vivant dans le monde, c'est ce dont personne ne peut douter. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les indults accordés aux particuliers, et sur les autorisations générales qui ont pour but de régler la conduite du Religieux en temps de dispersion. Quand le Religieux reste sous la dépendance de ses Supérieurs, c'est par eux que ces facultés doivent être accordées. — Le confesseur est choisi quelquefois par le Saint-Siège, pour conseiller, approuver certains actes. — Mais, au défaut des Supérieurs réguliers, c'est ordinairement à l'Evêque que revient ce pouvoir. — *Que ces Religieux rendent obéissance à l'Evêque*, écrit Pie VI dans la lettre déjà citée, *et qu'ils portent sous l'habit séculier quelque signe de leur profession, de peur qu'ils ne soient censés l'avoir abandonnée.*

Le Religieux *sécularisé*, nous l'avons déjà dit, est obligé d'obéir à son Evêque et doit garder son vœu d'obéissance. Celui qui est seulement *quasi-sécularisé* ne peut échapper à ce devoir. (V. note Q.)

3° Il nous reste donc à examiner quelles sont les permissions que l'Eglise a jugé utile d'accorder aux Religieux dispersés, par rapport à la *pauvreté*. *Générales* ou *particulières*, en effet, ces permissions sont inspirées par un même désir, et sont accordées dans les mêmes conditions. Il nous suffira de mentionner ici celles qui, revêtues d'un caractère officiel, accordées à l'occasion de la dispersion des Communautés, appartiennent plus directement à la question qui nous occupe.

En vertu d'un décret de la Sacrée Pénitencerie du 18 avril 1867, les Evêques en Italie peuvent accorder aux Religieuses de leurs diocèses, et les Supérieurs généraux réguliers à leurs inférieurs respectifs, *supprimés en Italie*, nonobstant le vœu solennel de pauvreté, la faculté non seulement de recevoir, posséder et conserver les biens acquis légitimement ou qu'ils recevraient comme un héritage, à moins qu'un tiers ne prétende y avoir droit, mais encore de disposer de ces biens par contrat, ou pour des œuvres pies et utiles, et spécialement en faveur de l'Ordre ou de l'Institut auquel ils appartiennent, ou pour témoigner leur reconnaissance à des bienfaiteurs ; et cela par des actes entre vifs, ou par testament, avec le conseil et l'approbation de l'Ordinaire, ou du Supérieur, ou au moins du Confesseur, *dans le cas de nécessité*. Cette faculté, l'*Ordinaire,* le *Supérieur* peuvent l'accorder par eux-mêmes ou par des personnes prudentes qu'ils délégueraient pour cela, à cause des circonstances présentes et tant qu'elles seront les mêmes.

Mais ces Religieux, s'ils appartiennent à une Communauté où l'on peut posséder en commun, doivent abandonner l'administration et les revenus de ces biens à leur Communauté, et laisser à la Religion tous les biens qui viennent d'elle, en prenant les précautions nécessaires pour assurer ce résultat. Si au contraire leur Communauté *ne peut rien posséder en commun*, ils devront confier l'administration de ces biens à une tierce personne, de telle sorte qu'ils ne s'en appliquent pas les revenus, et qu'ils ne disposent de ces biens d'aucune façon,

sans la permission de l'Ordinaire ou du Supérieur régulier. (V. pièces justificatives L.)

Des facultés du même genre avaient été accordées aux Religieux belges dès l'année 1820. C'est ce qui résulte du rescrit que l'on trouvera reproduit ci-dessous (Not. M), et dont en 1878, 31 juillet, les Evêques belges obtinrent la confirmation et le renouvellement de Léon XIII. (Note.)

Un rescrit renfermant les mêmes facultés fut envoyé à Son Eminence le cardinal Caverot, Archevêque de Lyon, à la date du 31 janvier 1879. Dans une lettre privée du Secrétaire de la *Sacrée Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires,* jointe au rescrit, il est expliqué: 1° que les Religieux, pour user en sûreté des facultés susdites, doivent laisser et assurer la possession de leurs biens à leurs Communautés respectives; 2° que la concession du Saint-Siège n'a de valeur que dans les circonstances qui l'ont provoquée et cessera avec elles. — (O.)

Résumons-nous: Qu'est-ce que l'Eglise permet aux Religieux chassés de leurs Couvents? Quel est le sens, quelles sont les conditions des concessions de l'Eglise?

1° D'après le texte des décrets portés à l'occasion de *la dispersion* des Religieux en Italie, l'Eglise permet à ceux que la persécution a chassés de leurs Couvents de *recevoir* et de *garder* ce qu'on leur donnerait comme aumône, ou présent, comme rétribution d'un service ou d'un travail: comme legs, ou par testament; que ce soit de l'argent ou un héritage. Elle leur permet de *s'en servir dans le besoin* pour *leur honnête entretien.*

Elle autorise ces Religieux à faire les *différents contrats qu'exigeraient la possession et l'administration de ces biens,* et même à *en disposer pour de bonnes œuvres*, et principalement en *faveur de leur Ordre,* ou dans *l'intérêt de quelques bienfaiteurs*, par esprit de reconnaissance, et cela par des *donations entre vifs* ou par *un testament.* L'Eglise, à l'époque de la Révolution de 1793, avait donné déjà des rescrits de ce genre. (Voir notes F, G, H, I.)

Mais elle exige que tout le bien venant de la Communauté retourne à la Communauté.

Elle demande également que le Religieux ne conserve pas l'administration de ces biens, mais s'en repose, ou sur la Communauté à laquelle il appartient, ou sur une tierce personne.

Les actes juridiques nécessaires pour ces différentes opérations, le Religieux peut les faire en conscience; il peut assurer, même avec serment, qu'il a voulu, selon la loi civile, acquérir un vrai domaine sur les biens qu'il possède et conserver la liberté d'en disposer à son gré. (Note N.)

2° A quelles conditions ces permissions sont-elles données?

Les actes que l'Eglise permet au Religieux dispersé laissent subsister dans toute sa force le *vœu solennel de pauvreté.* C'est ce qui ressort des termes mêmes du rescrit que nous venons d'indiquer: *Non obstante voto solemni paupertatis — etiam qui vota solemnia nuncupârunt. — Firmâ substantiâ voti solemnis.* (V. aussi note F.)

Mais comment peuvent se concilier ces deux choses? comment ces actes multiples de propriété

peuvent-ils se faire par le Religieux sans altérer substantiellement son vœu solennel ? Le voici :

En définissant l'acte de propriété, nous avons établi comme un principe incontestable qu'il n'existait qu'autant que le Religieux agissait de son chef, de sa propre autorité, indépendamment de la volonté de ses Supérieurs, et qu'il trouvait en lui-même la raison déterminante et complète de ces actes. Or, c'est là précisément ce qui manque aux différents actes que nous venons de voir autorisés par l'Eglise. En effet, il n'est pas un rescrit, soit particulier, soit général, qui permette au Religieux les actes ci-dessus mentionnés, sans y mettre la condition expresse, *qu'ils seront subordonnés au Conseil, à l'approbation, à l'autorité de ses Supérieurs*, ou *de quelque Représentant de l'Eglise*. Le Saint-Siège ne se contente pas de donner à l'Ordinaire, ou au Supérieur régulier, le pouvoir général d'accorder ces permissions ; mais il exige que l'acte de l'inférieur, quel qu'il puisse être, soit *au préalable soumis à l'approbation du Supérieur ecclésiastique ou régulier ; ou pour le moins, en cas de nécessité, que l'on ait l'avis et l'approbation de son Confesseur.*

Cette vérité découle également du principe établi ci-dessus d'après la teneur des rescrits, à savoir, que ces actes laissent subsister dans toute leur intégrité les vœux solennels. En effet, le Religieux profès, en vertu de sa profession, est incapable de posséder, et l'Eglise, en lui permettant les actes ci-dessus déterminés, ne le dispense pas de cette incapacité. *Firmâ substantiâ voti solemnis — non obstante voto solemni paupertatis.* S'il ne peut, par lui-même,

ni recevoir, ni disposer, ni vendre, ni donner *validement,* il est nécessaire qu'une autre volonté que la sienne intervienne dans ces actes ; en d'autres termes, il faut que ce soit la Communauté, l'Ordre, ou l'Eglise elle-même, qui reçoive, donne et dispose par l'intermédiaire du Religieux ; celui-ci n'a plus de personnalité à lui, en quelque sorte, plus de pouvoir propre en vertu duquel il puisse agir ; mais dans ces circonstances, il est le mandataire, le représentant, le fondé de pouvoirs, le procureur de la Communauté, de l'Ordre. (Voyez Bouix, Ier vol., p. 349 et suiv.) Cette conclusion découle des termes de ces rescrits et nous la trouvons clairement exprimée dans une déclaration *de la Sacrée Pénitencerie,* en date du 21 mai 1880. Un doute avait été proposé à cette Congrégation, relativement au *rescrit* dont nous venons de parler, du 18 avril 1867, en faveur des Religieux dispersés dans le royaume d'Italie. *Puisque l'on autorise les Religieux profès chassés de leurs Couvents à recevoir, donner, vendre,* etc., disait-on, les *Supérieurs réguliers ne pourraient-ils pas permettre à leurs Religieux, avant qu'ils ne fassent leur profession solennelle, de retenir et conserver la propriété de leurs biens et des héritages dont ils jouissent?*

A ce doute, la Congrégation répond *négativement. Ces Religieux,* dit-elle, doivent *se dépouiller entièrement de tous droits* et de toute propriété *par rapport à ces biens...,* et *sa pensée* dans le rescrit du 18 avril 1867 *n'a pas été le moins du monde* que les membres réguliers des Communautés dissoutes en Italie pussent être autorisés par leurs Supé-

rieurs généraux, à conserver la propriété des biens qui peuvent leur advenir, à quelque titre que ce soit; car ces biens, les Religieux, *en raison de leur profession solennelle,* les acquièrent, non pour eux, mais pour leur Monastère ou leur Ordre. (V. notes. P. I.)

On demandera peut-être encore ici comment ces actes, faits par un individu qui peut *dire en conscience et affirmer avec serment, qu'il a voulu acquérir le vrai domaine des biens qu'il possède au sens de la loi civile, et le droit d'en disposer*, n'impliquent pas de sa part une propriété réelle et personnelle? Nous répondons que le fondé de pouvoirs, le mandataire, le représentant de l'Eglise, de l'Ordre, de la Communauté, agit au nom et avec la même puissance que la Communauté, l'Ordre, l'Eglise qui le députe pour tenir sa place. (V. Bouix t. I, p. 351.)

Du reste, chaque jour les Supérieurs, les Procureurs, soit généraux, soit particuliers, des Ordres ou des Couvents, disposent des biens de la Communauté, de l'Ordre, reçoivent, achètent, vendent, donnent, etc., etc.; et tous ces actes se font sans aucun préjudice de leurs vœux, parce que ces *officiers* agissent, non comme simples particuliers et pour leur compte, mais comme représentant leur Communauté, leur Ordre, et qu'ils sont députés par l'Ordre et approuvés par l'Eglise pour agir ainsi; bien entendu que de leur côté ils doivent chercher à se conformer à leurs Règles qui sont comme l'expression de la volonté de l'Ordre et de l'Eglise.

C'est ce qui explique la clause exprimée dans le rescrit : Que tout ce qui provient au Religieux des biens de son Institut doit retourner à l'Institut. *Quidquid ex bonis propriæ Religionis eisdem provenerit, ipsi Religioni, adhibitis cautelis, relinquere teneantur.* Nous lisons également dans une lettre privée du Secrétaire de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires qui accompagnait le rescrit adressé au Cardinal Caverot (31 janv. 1879) : 1° *que les Religieux, pour user en sûreté de conscience des facultés susdites, doivent laisser et assurer la possession de leurs biens à leurs Communautés respectives;* 2° *que la concession du Saint-Siège n'a de valeur que dans les circonstances qui l'ont provoquée, et cessera avec elles.* Cependant il est évident, que si le Supérieur régulier permet à un de ses inférieurs de disposer de quelque chose, soit en *faveur de ses parents,* soit en *faveur d'une bonne œuvre,* l'inférieur est en sûreté de conscience; car dans ce cas le Supérieur cède quelque chose des droits de la Communauté. Il n'y a donc pas contradiction, et partout le même principe est consacré : c'est l'Eglise, l'Ordre, la Communauté qui agit par son représentant.

§ III. — OBSERVATIONS SPÉCIALES POUR LES RELIGIEUX QUI, DANS LEUR DISPERSION, ONT PU RESTER ENCORE DANS LA DÉPENDANCE DE LEUR SUPÉRIEUR.

Dans ce qui précède, nous nous sommes occupé plus directement des Religieux *sécularisés* ou *quasi-sécularisés* par suite de leur expulsion des Couvents

qu'ils habitaient, forcés de vivre dans le monde, et placés sous la dépendance des Evêques. Il ne sera pas hors de propos de dire un mot pour ceux qui, réunis en petits groupes et restant sous la dépendance de leurs Supérieurs, peuvent plus facilement conserver la vie et les obligations religieuses dans leur intégrité.

Ce que nous avons dit ci-dessus de la *discipline religieuse* leur convient parfaitement ; nous ne le répéterons pas ici. Quelques mots seulement relativement à la pratique des vœux.

I. *Pauvreté.* Chacun peut *recevoir* ce qui lui serait donné pour son usage particulier, conforme à l'esprit de pauvreté, fût-ce même une somme d'argent ; mais si l'on fait partie d'un groupe, présidé par un Supérieur ou Ministre, on lui laissera la libre disposition de ce qui aura été donné. Il est bon d'en prévenir les donateurs. Ce qui serait donné pour la Communauté sera remis au Supérieur dont on dépend dans la ville que l'on habite. On peut garder une petite somme d'argent pour les dépenses ordinaires et autorisées, par exemple, les *omnibus.* Chaque mois, on s'entend pour cela avec qui de droit. On ne peut disposer d'aucun objet sans permission, mais on peut demander la permission générale pour donner de petites choses et faire de petites aumônes, par exemple, distribuer quelques objets de piété. Si un Religieux trouvait quelqu'un de ses Confrères dans le besoin, il peut l'assister ; mais il préviendra le Supérieur, afin qu'il y pourvoie. On ne peut ni prêter à des étrangers, ni emprunter de l'argent sans y être

formellement autorisé. On ne peut faire aucune convention pécuniaire sans permission. Ce que l'on reçoit après des ministères remplis doit être laissé à la disposition du Supérieur, ainsi que les *honoraires de messes*, à moins qu'on n'en ait besoin pour son usage, et, dans ce cas, il faut tenir le Supérieur au courant de ce que l'on a fait. Il serait très utile de présenter chaque mois la note de ce qu'on a reçu et de ce qu'on a dépensé. On n'est jamais autorisé à des dépenses inutiles.

II. *Obéissance.* Quoique le Religieux que nous avons ici en vue reste, comme nous le supposons, sous la dépendance de ses Supérieurs, il est évident que l'action de ceux-ci ne peut s'exercer d'une manière aussi régulière, aussi constante et aussi directe que dans un Couvent. C'est à l'inférieur à suppléer autant qu'il lui sera possible à cette lacune, qui est la conséquence nécessaire de sa position. Il atteindra ce but par sa fidélité à observer ses Règles dans un esprit d'amour, et cette fermeté de volonté qui remplace avantageusement la surveillance et l'autorité des Supérieurs.

L'inférieur ne peut, sans le consentement de ses Supérieurs, prendre aucun engagement durable, encore moins accepter des fonctions qui auraient charge d'âmes. Il est plus que convenable de les consulter pour ses occupations et ses œuvres, mais surtout pour les ministères plus importants. Dans certains cas il peut présumer la permission, mais il convient d'avertir sans retard son Supérieur.

III. Quant au troisième vœu, il suffit de rappeler au Religieux dispersé : 1° que, par suite de la soli-

darité qui lie ensemble tous les membres d'un même Institut, la réputation de son Ordre lui est en quelque sorte confiée. L'imprudence d'un seul rejaillirait sur tous et pourrait compromettre les ministères de ses frères et confrères.

2° Ce n'est pas assez pour le Prêtre, le Religieux, d'être bon, il faut encore le paraître ; et s'il doit, par ses dispositions intérieures, plaire à Dieu qui voit le cœur, il est obligé également, par sa conduite et ses rapports extérieurs, d'édifier le prochain.

3° Le plus sûr moyen d'échapper aux dangers qui le menacent, c'est d'avoir toujours, autant que possible, un témoin visible de ses actions. L'un des points qui doit attirer l'attention de l'Ordinaire sur les Religieux qui sont placés sous sa dépendance est l'observation de la Règle qui les oblige à ne pas sortir seuls. (*Lucidi*, II, v, p. 65.) Cet auteur cite à l'appui de son assertion plusieurs décrets de la Congrégation des Evêques et Réguliers, 15 décembre 1584 et 12 septembre 1594, et de la Congrégation du Conc., 3 février 1635. Ne pouvant, surtout en temps de dispersion, l'accomplir toujours à la lettre, le Religieux prendra au moins l'esprit de cette Règle.

Le Religieux qui aime sa vocation et tient à en remplir les devoirs cherchera dans le conseil et l'autorité de ses Supérieurs la direction dont il peut avoir besoin ; c'est dans ces rapports qu'il trouvera sa plus douce consolation dans l'exil, et qu'il puisera sa plus grande force pour traverser les jours mauvais.

§ IV. — CE QU'IL Y A DE PARTICULIER AUX PERSONNES RELIGIEUSES QUI N'ONT FAIT QUE LES VŒUX SIMPLES.

Ce que nous venons de dire des vœux solennels pour les Religieux dispersés, doit-il s'appliquer également aux Religieux qui n'ont fait que des *vœux simples ?*

1° Ce que l'Etat ne peut faire par rapport aux Ordres religieux, il ne le peut non plus à l'égard des Congrégations. Qu'il veille au bon ordre extérieur et à l'observation des lois ; que, d'accord avec l'autorité ecclésiastique, il prenne les mesures convenables pour prévenir les inconvénients qui pourraient avoir lieu dans ces Congrégations par rapport aux intérêts matériels ; qu'il règle même ce qui concerne les donations, les legs, etc., en respectant les intentions des donateurs et les intérêts de l'Eglise, on le conçoit ; mais il ne peut ni approuver par lui-même, ni détruire un Institut religieux, pas plus qu'il ne peut toucher aux vœux. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la loi du 24 mai 1825 touchant ces Congrégations, la nécessité pour elles d'être autorisées par l'Etat (art. 1), le pouvoir qu'il s'attribue de révoquer cette autorisation (art. 6). Il ne s'agit ici que des formalités requises pour que ces communautés, légalement reconnues, jouissent des droits civils garantis aux corporations autorisées par l'Etat ; et si, par un événement politique quelconque, quelques-unes de ces maisons étaient détruites, les membres ne seraient pas pour

cela déliés de leurs vœux, puisque dans cette matière ils ne dépendent que de l'autorité ecclésiastique, et qu'ils en dépendent essentiellement.

2° La persécution, nous l'avons dit, ne dispense pas le Religieux de ses vœux et des obligations qui en découlent. Quand il s'agit d'un droit acquis à Jésus-Christ par le vœu fait en Religion et accepté par l'Eglise, il n'y a que l'Eglise elle-même, c'est-à-dire le Vicaire de Jésus-Christ, qui puisse en dispenser. Le Religieux demeure donc, même dans le monde, soumis à ses vœux et tenu de les observer dans la mesure des obligations qu'ils imposent.

3° Les vœux simples ne privant pas le Religieux du *pouvoir radical* de posséder et d'acquérir, lui laissant même assez souvent le *domaine de certains biens*, les actes de propriété qu'il ferait ne seraient pas frappés d'invalidité comme ceux du profès qui est lié par les vœux solennels.

Mais s'étant interdit l'*usage* libre de ses biens; étant ordinairement obligé par son vœu de ne *disposer* de ce qu'il a qu'avec l'agrément de son Supérieur; ne pouvant, ni donner, ni recevoir sans permission, il pécherait s'il n'avait pas recours à leur autorisation. Cependant la nature de ses vœux laisse aux Supérieurs une plus grande facilité pour accorder les dispenses jugées nécessaires.

Il faut en dire autant du vœu d'*obéissance*. Les actes, les engagements qu'il contracterait sans permission ne seraient pas de leur nature *invalides*, mais ils seraient *illicites*, puisque par là il se soustrairait à l'obéissance.

4° Le vœu *solennel* de *chasteté* forme un empê-

chement *dirimant au mariage*. Il n'en est pas ainsi du *vœu simple*. Celui qui, malgré son vœu même simple, se marierait, pécherait donc grièvement ; mais le mariage, si les autres conditions existent, ne serait pas nul.

5° Les vœux *simples* peuvent plus facilement que les vœux solennels être l'objet d'une dispense, soit de la part du Saint-Siège s'il est nécessaire de recourir à lui, soit de la part de l'Ordinaire, quand il a le pouvoir d'accorder de pareilles dispenses. C'est d'après le texte de la Règle et l'usage de l'Institut que l'on peut connaître à quel Supérieur il faut recourir pour la dispense.

C'est par là aussi qu'on peut déterminer l'étendue des obligations imposées par les vœux.

On pourrait demander ici si les personnes religieuses chassées de leurs Couvents sont obligées de chercher à entrer dans un autre Institut quand elles ne peuvent rentrer dans quelque maison de leur Ordre. Pie VI, nous l'avons vu dans sa Lettre à l'évêque de Brünn, les y engage fortement. On ne peut nier que, pour une âme qui tient avant tout à rester fidèle à ses vœux, ce parti ne soit préférable à la position que l'on aurait dans le monde. Nous nous contenterons d'observer ici que Pie VI suppose que l'on a fait *des vœux solennels*. Les difficultés que présente cette question très complexe, et l'impossibilité pour nous de la traiter à fond, nous conseillent de nous abstenir d'en parler. Nous sommes persuadé du reste que si les circonstances extérieures réduisaient à cette extrémité les innombrables Religieuses qui peuplent les Couvents,

l'autorité ecclésiastique prendrait des mesures convenables, donnerait les instructions nécessaires, et tracerait aux victimes de la persécution la ligne de conduite qu'il leur importerait de suivre. Ce que nous pourrions dire maintenant ne reposerait pas sur des fondements assez solides pour avoir de l'autorité et serait essentiellement incomplet.

CHAPITRE III

DES DROITS QUE CONSERVENT LES RELIGIEUX EXPULSÉS DE LEURS COUVENTS

ART. I. — **Pendant la persécution.**

Entre la condition des *Religieux expulsés* et celle des Religieux missionnaires que l'Eglise emploie à cultiver, soit les contrées où dominent encore les grossières erreurs du Paganisme, soit les pays placés sous le sceptre des puissances hérétiques ou schismatiques, il y a une grande analogie. Chargée de soumettre le monde entier au joug glorieux de Jésus-Christ et de porter le flambeau de la foi partout où des membres de la famille humaine gémissent dans les ténèbres de l'infidélité et les ombres de la mort, l'Eglise, essentiellement apostolique, poursuit son œuvre, sème le bon grain par la main du missionnaire jusque dans les terrains les plus incultes, et les féconde par les sueurs et souvent par le sang de ses apôtres.

Evidemment, elle ne peut assurer à ceux de ses ouvriers qui sont Religieux la position qu'ils occupent au sein des nations catholiques, alors que la société civile est en même temps une société

chrétienne, et que la doctrine de l'Evangile pénétrant les lois, les mœurs, les institutions, éclaire, élève, dirige et sanctifie l'individu, la famille, la société. Le Religieux missionnaire, soit que l'on considère le théâtre de ses travaux, soit que l'on envisage le but qu'il se propose, ne peut aspirer à une vie de communauté... Mais quelque part qu'il soit, et fût-il seul, il est là *pour prêcher le saint Evangile de Dieu et enseigner le chemin de la vérité et du salut*, dit Clément VIII. *Il y est pour l'avantage de notre sainte Religion*, dit Benoît XIV. Cela suffit pour qu'on respecte sa qualité de Religieux et qu'il puisse jouir des privilèges qui ont été attachés à cette condition. (V. Bull. *Romanos Pontifices*, Léon XIII.) Ne pourrait-on pas assimiler dans une certaine mesure les pays même catholiques où l'on persécute la Religion et ses ministres, le clergé séculier et régulier, aux pays infidèles ou hérétiques ? Sans vouloir insister plus qu'il ne convient sur cette analogie qui, sous différents rapports, est incontestable, elle est, ce nous semble, très propre à nous faire comprendre la législation de l'Eglise relativement aux *Religieux dispersés*. Toujours d'accord avec elle-même, toujours gouvernée par l'esprit de vérité et de charité, l'Eglise adopte pour le Religieux missionnaire et le Religieux persécuté et chassé de son Couvent une législation en bien des points identique. Nous nous contentons de signaler ce rapprochement, qui explique et justifie les dispositions de l'Eglise en ce qui concerne les Religieux expulsés de leurs Couvents.

Les Ordres religieux ne perdent pas leurs droits

et leurs privilèges par le seul fait de la persécution et de la violence. Il est facile de le prouver.

1° C'est un axiome reçu que *ce qui se fait contre le droit est de nulle valeur*. Or nous avons établi précédemment que la dispersion des Religieux était une injustice vis-à-vis d'eux, et la violation des droits de Dieu et de l'Eglise.

2° Les droits et les privilèges accordés à un Institut religieux sont accordés, non à tel ou tel individu, mais à la personne morale, à la Communauté, ou société composée de ses différents membres. Par conséquent, aussi longtemps que la personne morale existera, elle conservera ses droits et privilèges. Or, quoique les membres soient dispersés, le corps ne laisse pas pour cela d'exister. Il y a toujours des *supérieurs* d'un côté, des *inférieurs* de l'autre. Il y a un *chef*, il y a des *membres* qui lui sont subordonnés ; *l'autorité* d'une part, la *dépendance* de l'autre. Il y a des règles, un genre de vie qui rattache les uns aux autres ces membres épars. Ces Religieux appartenant au même Institut, quoique disséminés en différents endroits, possèdent encore ce qui constitue essentiellement la Communauté, l'Institut. Ils en conservent donc aussi les droits et les privilèges. (V. note R.)

3° Cette doctrine est généralement admise parmi les Docteurs catholiques. Ce qui en confirme la vérité, c'est qu'il n'est pas besoin d'une nouvelle autorisation pour occuper de nouveau un Couvent dont les hérétiques se seraient emparés, et pour rebâtir celui qui, dans un temps de guerre, aurait été renversé (V. Bouix, I, p. 354-355.)

4° Elle est positivement et formellement acceptée par les Congrégations Romaines chargées de ces sortes d'affaires.

Ainsi : *a*) la maison religieuse qui, bien que supprimée par l'autorité civile, serait encore habitée par trois Religieux dont un au moins est prêtre, demeure sous l'autorité du Provincial, doit être gouvernée par un Supérieur particulier, et jouit comme auparavant de *l'exemption de l'Ordinaire*. (*Act. S. Sedis,* VIIe vol., p. 147, not. R.)

b) Il en est de même si, chassés de leur Couvent et ne pouvant l'habiter, les Religieux s'y réunissent cependant pour célébrer les divins offices et vaquer aux choses de leur Institut. (Ib., p. 152.)

c) Si ces Religieux vivent réunis dans une autre maison, au nombre de trois au moins, ils ne sont pas *quasi-sécularisés*. (Ib.)

d) Enfin nous savons que, dans la pensée de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, la *quasi-sécularisation* n'existe que pour les Religieux qui, jetés hors de leurs Couvents, vivent dans le monde sans avoir, pour ainsi dire, de rapports avec leurs Supérieurs, et sans les liens de dépendance qui les rattachent à eux : *Tanquam oves non habentes pastorem.*

Le but du décret dont nous avons parlé ci-dessus et que nous reproduirons aux notes (Q) n'est pas de priver les Religieux du privilège de l'exemption, mais d'empêcher, autant que possible, que les Religieux demeurent dans les maisons particulières. Et voilà pourquoi on charge la *conscience du Supérieur général* et on lui renvoie la *responsabilité*

des inconvénients qui peuvent naître de cette *quasi-sécularisation*. Quant à ceux qui sont au poste assigné par leur Supérieur, ou approuvé de lui, qui restent sous sa dépendance pour leurs travaux et leurs occupations, et conservent avec lui des rapports assez fréquents, ils ne sont pas censés *sécularisés*.

Les Religieux, malgré leur dispersion, conservent le pouvoir de se recruter et d'assurer leur avenir avec les droits et les privilèges accordés à l'Institut. La dispersion en effet peut empêcher, suspendre l'usage, l'exercice d'un droit, elle ne le détruit pas.

Cette proposition du reste peut être établie sur des preuves de fait et sur les décrets du Siège Apostolique; elle repose sur un axiome du droit et elle est vraie tant qu'il reste un Religieux de l'Ordre. (Voy. Bouix, p. 358-359.)

ART. II. — **Droits des Religieux dispersés quand, après la persécution, ils peuvent rentrer dans leur Couvent.**

1° Il est évident, par ce que nous venons de dire, que des Religieux chassés de leurs Couvents par la violence, n'ont pas besoin d'une *nouvelle autorisation,* soit du Pape, soit de l'Evèque, pour rentrer dans lesdits Couvents et reprendre leurs exercices, avec la jouissance de tous leurs droits et privilèges. Il suffit, pour établir cette thèse, de rappeler le prin-

cipe admis, que ce *qui se fait contre le droit* n'a aucune valeur, et reste non avenu aux yeux de l'Eglise. — (V. Bouix, ib.)

2° Les Supérieurs de l'Institut peuvent librement désigner parmi leurs inférieurs ceux qu'ils jugeront à propos d'envoyer prendre de nouveau possession du Couvent; car les droits et les privilèges sont accordés non aux individus, mais à l'Institut représenté par les Supérieurs, et ces droits durent autant que la Congrégation elle-même. Et tant qu'il reste un Religieux, il représente l'Institut, possède ses droits, et peut les transmettre. (Ib.)

Ils peuvent, s'ils le jugent à propos, sans avoir besoin d'autorisation, soit *rentrer dans leur Couvent,* soit *en rebâtir un autre,* soit *accepter une autre maison qui leur serait donnée* pour leur servir d'habitation. Cette proposition est appuyée sur le droit qu'ont les Religieux de transférer leur Couvent dans une autre position, sans recevoir pour cela une nouvelle permission des Supérieurs ecclésiastiques. (V. Bouix, I, p. 364, 365.) On cite également à l'appui le Bref de Benoît XIV *Militantis Ecclesiæ.* (Bouix, 365. — V. note R.)

PIÈCES JUSTIFICATIVES

Nous allons reproduire ici les documents particuliers qui se rapportent aux Religieux expulsés de leurs Couvents au temps de la Révolution française de 1789. — Nous les ferons suivre des décrets émanés de la *Congrégation des Evêques et Réguliers* et revêtus de l'autorité du Saint-Siège qui ont été portés dans ce siècle, et qui doivent diriger les Instituts religieux dans les jours de perturbation :

E

L'Abbesse d'un Couvent de Milhau (diocèse de Rodez) ayant écrit au Souverain-Pontife Pie VI pour lui exposer le triste état des choses et lui demander une règle de conduite qu'elle pût suivre en toute sécurité ; le cardinal *Dezelada* lui répondit le 15 décembre 1790, au nom de Pie VI, que, le cas se présentant, il fallait employer tous les moyens, prendre toutes les précautions que contenait le Bref adressé à l'Evêque de Brünn en Moravie, le 12 avril 1782. Or voici ce que nous lisons dans ce Bref :

A la suite de la suppression de quelques Monastères par Joseph II, l'Evêque de Brünn avait déclaré que « vu les inconvénients qui en résultaient, ces Religieux

n'étaient plus obligés d'observer les Règles de leur Institut, qu'ils entraient dans la condition des prêtres séculiers et qu'ils pouvaient vivre dans cet état, soumis à l'autorité de l'Ordinaire, en gardant le vœu de *chasteté* et en observant, autant qu'ils le pourraient, celui de *pauvreté*, en donnant le superflu aux pauvres ou le dépensant en d'autres œuvres pieuses. »

Ledit Evêque écrivit ensuite au Souverain-Pontife, le priant de confirmer de son autorité les mesures qu'il venait de prendre. C'est à cette lettre que répond Pie VI, et tel est l'objet du Bref daté du 12 avril 1782. On le trouvera dans la collection des Brefs de Pie VI. (Guillois, t. II, p. 554.)

Nous reproduisons le texte latin en ce qui concerne la question dont nous nous occupons.

1° Cum ad S. Pontificem scripsisset, infelicem rerum statum exponens et tutam agendi regulam exposcens, abbatissa oppidi Æmiliani (Milhau) in diœcesi Ruthenensi (Rodez), nomine Pii VI ipsi rescripsit card. Dezelada, 15 Decembris 1790, casu obveniente, servandas fore omnes cautelas quas explicavit summus idem Pontifex, in Brevi dato Vindobonæ 12 April. 1782 ad Episcopum Brunensem (Brünn ou Brinn en Moravie). Hæc autem legimus in illo Brevi quod refertur. Cum Josephus II quædam monasteria suppressisset, ille episcopus declaravit quod, ob incommoda inde exorta, illi religiosi « ab « observandis ordinis sui statutis liberi essent, et ad « statum presbyterorum sæcularium transirent, inque eo, « sub obedientia ordinarii, remanente voto castitatis, et « servato, quantum in dicto statu sæculari fieri potest, « voto paupertatis, superflua præsertim in pauperes aut « alias pias causas impendendo, vivere possent. » Hæc reperimus in opere inscripto : *Réclamations Belgiques.* Cum autem hujus declarationis confirmationem postula-

visset a Pio VI qui tunc Vindobonæ versabatur, ipsi respondet S. Pontifex in hunc modum.

« Nimis properasse te arbitramur ea declaratione quæ monachos Carthusianos, tua in diœcesi, statim a propriis legibus statutisque liberos solutosque renuntiat, ut conditionem statumque presbyterorum sæcularium illico inire valeant. Generalis hæc namque declaratio quæ, inscia prorsus Apostolica Sede, tibi, V. F., opportuna malis visa est, nobis tum intempestiva, tum periculi plena videtur. Curandum imprimis est, ut omnes in vocatione sua permaneant, ideoque in alia, vel proprii vel alterius instituti monasteria se recipiant ubi vota solemnia, quibus vitam Deo consecrarunt, rite recteque persolvant. Nulla rerum humanarum ratio quam te in monachorum causa, præ oculis habuisse scribis, sed una conscientiæ et salutis cura habenda est. Hæc sane verbis nostris dicito iis ad quos pertinet, eosque confirma, si a proposito declinare cognoscas. Ac si forte cuipiam accidat, ut receptorem sibi nequeat invenire, in hoc tantum infortunio sinimus eum tamdiu in statu presbyteri sæcularis permanere, quamdiu ita vivere sola necessitate cogitur. Sed quisque debet versari in sæculo, memor vocationis suæ, ejusque tenax disciplinæ et vitæ regularis cui se pridem adscripserit, vota solemnia, quæ semper firma, semperque immota permanebunt, custodiat et servet. Sacrilegium profecto esset, si quid a purissima castitatis obligatione detraheretur : studio etiam paupertatis, quantum pro nova vivendi ratione fas erit, omnes addicti sint, ut fallaci terrestrium cupiditate immunem lotumque animum præ se ferant. Obedientiam quoque præstent episcopo et sub veste signum aliquod gerant regularis professionis, ne ex hac revera exiisse videantur. Habes itaque sententiam nostram, ad quam omnia consilia componere debes. Hinc facile intelliges nos minime iis assentiri, qui dispensationem a votis

solemnibus postulant ut carnales nuptias contrahant, vel condere valeant testamenta. Cave igitur ne dispensatio hujusmodi, qua decor et pulchritudo domus Dei pollueretur, audiri contingat in Ecclesia. Neque tu potes jure ordinario, concedere, ut recte cogitas, neque nos tibi ejus tribuendæ jus vel potestatem delegamus. »

F

In opusculo circa annum 1800 edito, cui titulus : *Mémoire sur cette question : Quelle conduite peuvent et doivent tenir les personnes religieuses, lorsque, dans les circonstances présentes, elles sont à même de recueillir une succession ?* legimus, p. 3, in nota : « S. Pontificem, in Brevi dato mense Julii 1797, confirmasse licentiam a superioribus datam cuidam moniali (Madame de Soyecourt) percipiendi successionem copiosam quæ ipsi obtigerat ; item acquirendi, salvo jure alterius, ecclesiam pietati valde utilem (église des Carmes, rue Vaugirard) ; sed additur ea clausula : *firma substantia voti solemnis.* »

G

Post concordatum anni 1801, non paucas dispensationes quoad votum paupertatis concessit card. Caprara : unam hic exhibemus cuidam moniali Benedictinæ concessam, cui verisimile est alias fuisse consentaneas : « De speciali et expressa apostolica auctoritate, tibi dilecto in Christo confessario, ex approbatis ab Ordinario, et ab oratrice electo, facultatem concedimus ipsi oratrici, audita ejus sacramentali confessione, attentisque pecu-

liaribus circumstantiis, ut cujuscumque generis bona, sive hæreditario jure sive alio justo titulo obtenta atque obvenientia, retinere et recipere, illorum fructibus ac rebus ipsis, ad honestam sustentationem licitosque usus, frui et gaudere, atque de illis ad catholicæ religionis bonum et pauperum levamen, servato charitatis ordine, tam erga propinquos quam erga consorores indigentes, per actus etiam mortis causa, disponere licite et libere valeat, super paupertatis voto quoad præmissa dispensando apostolica auctoritate, benigne indulgendi : cum prohibitione judicialiter agendi pro bonorum consecutione, nisi, judicio proprii confessarii, necessitas aliter postulaverit : pro foro conscientiæ. — Datum Parisiis, ex ædibus nostræ Residentiæ, die 3 Septembris 1804. »

H

Aliquando etiam per indulta specialia concessæ fuerunt episcopis variæ facultates. Hæc legimus in indulto Galliarum episcopis ad spatium quinque annorum concesso die 27 Februarii 1809, quod impressum est gallico sermone in opere inscripto : *Correspondance authentique de la Cour de Rome avec la France*, 1814, p. 162 : inter tria indulta est in ordine primum et sic habet n° 16 : « Generatim regularibus utriusque sexus, quoad paupertatis voti et peculiarium sui respectivi ordinis regularum observantiam, et quoad horarum canonicarum recitationem, juxta indultum alias Galliarum præsulibus apostolica auctoritate concessum, benigne providendi. » Indultum hic memoratum ad manum non habemus, sed præsumendum est fuisse ejusdem circiter tenoris.

I

Recentius cum superior seminarii Nannetensis S. Pœnitentiariam consuluisset, sic ei responsum est die 28 Novembris 1818 : « Quod vero spectat ad veteres Galliarum religiosas, de quibus secundo loco dictus superior consulebat, quæque, cum olim votum solemne paupertatis emiserint, deinde secundum civiles leges bona aut civiles reditus acquisivere, et nova monasteria ingrediuntur ; S. Pœnitentiaria, ut earum conscientiæ provideat, proprio earum ordinario facultatem impertitur, ut ipsas apostolica auctoritate dispenset, adeo ut, nonobstante solemni paupertatis voto quod olim nuncuparunt, bona ac reditus quos hactenus acquisivere, retinere possint, nec non de ipsis in pios et honestos usus disponere valeant, adhibito in hanc rem proprii confessarii consilio, et cum ejus approbatione : præfatæ tamen religiosæ bonorum suorum usum-fructum ac reditus si quos habent, teneantur communitati tradere in qua morantur. »

J

Haud absimile responsum datum est die 1 Februarii 1819 pro monialibus B. Mariæ, vulgo *de la Visitation*. — Aliud nobis occurrit indultum datum die 15 Decembris 1825, in quo episcopo N. conceditur facultas dispensandi cum religiosis professis utriusque sexus pro sui arbitrio et conscientia, super paupertatis voto, ut cujuscumque generis bona, sive hæreditario jure, sive alio justo titulo obvenientia recipere et retinere, illorum fructibus et rebus ipsis frui, atque de illis sive per actus inter vivos

vel causa mortis, dependenter tamen a confessarii judicio et consilio, licite ac libere valeant, dummodo tamen prædicti regulares inculpabiliter extra claustra degant. »

K

DÉCISION TOUCHANT LA CLOTURE

Quæstio. — « Hodie in Gallia nostra certum est moniales, sive de expressa Regis licentia, sive tolerantia, in claustra redierint, ubi, juxta primam regulam viventes, accedentes puellas ad vota suscipiunt, ita paupertatis votum emittere, jubentibus legibus, ut sibi paterna bona hæreditate obtinendi et testamento donandi jus retineant. Unde fieri videtur ut jam non solemne, sed simplex votum illud sit et simul duo alia vota, castitatis scilicet et obedientiæ, simplicia evadant. Quæro igitur utrum tum prædictæ moniales, tum cæteri omnes homines sive sæculares sive regulares adhuc subjaceant censuris a Tridentina synodo edictis ; nempe an quæcumque monialis absque legitima licentia claustro exierit, atque an quivis in claustra monialia ingressus fuerit sine necessitate evidenti, ut statuit prædicta Tridentina synodus, pœnam etiam nunc incurrat ab hac synodo decretam.

« Nannetis, die 30 Novemb. 1820.

« Gely, Canonicus. »

S. Pœnitentiaria, rite perpensa quæstione, ad eamdem respondet : « Novas Galliarum moniales, quæ institutum aliquod religiosum sectantur, in quo secundum ejus acceptationem atque approbationem ab apostolica sede factam, professionnem solemnem ac solemnia vota

emittere deberent, et nihilominus per temporum circumstantias atque in præfatis rationibus vota duntaxat simplicia modo nuncupant, moniales profecto istas, licet maxima commendatione dignæ sint, dum hac saltem ratione Deo interim servire student, ipsas tamen in ordine ac religione sua *vere professas* dici ac censeri non posse. Porro Bonifacium Papam VIII. in celebri sua constitutione quæ incipit: *Periculuso*, De stat. regularium in 6°, et S. Tridentinam synodum, quæ hanc ipsam Bonifacii constitutionem renovat sess. XXV, c. v, *de Regularibus et Monialibus*, monasticam illam clausuram non injungere, nisi monialibus *religionem suam professis;* quod certe intelligendum est de vera propriaque professione secundum ordinis institutum ab apostolica sede approbatum: novas igitur istas Galliarum moniales, de quibus hic sermo est, canonica ista et pontificia clausuræ lege minime adstringi. Quoniam tamen maxime interest ut virgines etiam istæ Dei servitio mancipatæ, ab omni mundano consortio separatæ vivant, ideo proprius earum episcopus jure meritoque poterit hanc ipsam clausuræ legem (injungere), imo expedit omnino, quoad fieri possit, per eum protestari, ut (quemadmodum Bonifacius VIII in laudata constitutione loquitur) sic a publicis et mundanis conspectibus separatæ, omnino Deo servire valeant liberius, et lasciviendi occasione sublata, eidem corda sua et corpora in omni castimonia diligentius custodire.

« Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 23 Jan. 1821.

« Petrus, Archiep. Iconiens., *S. P. Sigillator.*
« J. B. Salimei, *S. P. Secretarius.* »

Par la violation de la clôture, imposée aux Religieux proprement dits, on encourt l'Excommunication. Au-

trefois réservée au Pape, les Evêques, depuis la Constitution *Apost. Sed.* de Pie IX, peuvent en absoudre.

Nunc ex Const. *Apost. Sedis, omnes* omnino casus, etiam de violatione clausuræ, si occulti sint, exceptis duntaxat qui *speciali modo* in hac Const. Papæ reservantur, ab Episcopis absolvi possunt. — Hæc habet Gury, Ballerini. Edit. 1878, vol. II, p. 79.

Pergit Ballerini : « Discrimen ergo inter vetus jus et novum in eo residet, quod in priori exciperentur casus in Bulla *Cœnæ* contenti et censuræ adversus violantes clausuram monialium latæ ; in recentiori autem excipiantur tantummodo casus speciali modo Apostolicæ Sedi reservati qui sunt duodecim quibus addenda sunt : 1° *Interdictus* contra universitates, collegia... ad futurum concilium appellantia ; 2°... Casus... *falso denunciantis* sacerdotem de sollicitationis crimine... »

L

FACULTATES CONCESSÆ REGULARIBUS IN ITALIA, VIOLENTIA SUPPRESSIS

(§ XVII) Facultates concedit (S. Pœnitentiaria) locorum Ordinariis quoad Moniales, et Superioribus Generalibus quoad viros Regulares, indulgendi, sive per se, sive per idoneas personas ab eis subdelegandas, respectivis subditis in Italia suppressis, ut *attentis peculiaribus circumstantiis, iisque perdurantibus, nonobstante voto solemni paupertatis*, bona sibi legitimo jure spectantia, ac etiam hæreditates, salvo tamen jure tertii quæsito, recipere, adire ac retinere ; deque iis nedum contractum inire, sed etiam in pios honestosque usus, ac præsertim in favorem sui Ordinis, aut Instituti, nec non in grati animi significationem, per actus, sive inter

vivos sive mortis causa disponere valeant, accedente ipsius Ordinarii, aut Superioris, vel alterius per eum deputati, aut saltem in casu necessitatis, confessarii, consilio et approbatione : ita tamen ut rerum suarum administrationem ac reditus quamdiu vixerint in communitate, quæ temporalia bona possidere possit, eidem *Communitati* tradere, et quidquid ex bonis propriæ *Religionis eisdem provenerit, ipsi Religioni, adhibitis cautelis, relinquere teneantur.* Quod si Communitas sit ex iis quibus possessio bonorum temporalium permissa non sit, administrationem, hoc in casu committant alicui tertiæ personæ, ita ut, absque licentia Ordinarii aut Superiorum Regularium, nihil de fructibus sibi applicare, aut quocumque modo disponere possint.

A. N. Card. Panebianco, *Maj. Pœnit.*
(*Act. S. Sed.*, tom. III, p. 155.)

M

Dès l'année 1820, le Gouvernement Belge exigeant l'observation d'un décret de 1809, en vertu duquel chaque religieux et chaque religieuse devait avoir la propriété, la possession et l'administration des biens qui lui arrivaient, la Sacrée Pénitencerie avait accordé de semblables facultés aux Religieux. Voici le décret concernant cette matière : « Sacra Pœnitentiaria intelligens velle omnino gubernium, ut vetus illud decretum, (diei 18 Febr. 1809) a Regularibus regni Belgici observetur quo proprietas, possessio et administratio bonorum quæ ad eos pervenerunt, singulis religiosis ac monialibus vindicetur, concedit, de expressa auctoritate Apostolica, Regularibus utriusque sexus *jam solemniter professis,* ut ea bona acquirere, retinere ac administrare,

deque iis in pios honestosque usus disponere possint, non obstante voto paupertatis, dummodo cum debita superioribus legitimis dependentia hæc faciant (1ª Decemb. 1820.) — (V. Lucidi, tom. II, p. 334.)

N

C'est de ce décret que les évêques de Belgique demandèrent, en 1878, l'explication et la confirmation. Voici la supplique et la réponse qui fut faite à cette demande.

Em. et Rmus. Cardinalis Victor, Augustus, Isidorus, Archiep. Mechliniensis, una cum suis suffraganeis a B. DD. NN. expostulaverunt, ut, ad removenda quæcumque dubia, explicare et declarare dignaretur, utrum *Rescriptum* diei 1æ Decembris 1820, quo S. Pœnitentiaria auctoritate Apostolica concessit Regularibus Belgii utriusque sexus, *etiam solemniter professis*, ut bona acquirere, retinere, atque administrare, deque iis disponere possent, *non obstante voto solemni paupertatis*, etiam nunc in integro suo robore permaneat.

SS. D. N. Leo divina Providentia PP. XIII, referente me infra scripto Secretario S. Congreg. Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis præposito, audita prius nonnullorum EE. PP. sententia, respondendum esse mandavit *affirmative ;* ac præsentium tenore declarare dignatus est, quatenus opus sit, omnes, singulosque Belgii Regulares utriusque sexus, etiam qui vota solemnia nuncuparunt, prædictos omnes actus valide ac licite exercuisse et exercere ; ac proinde potuisse ac posse tuta conscientia, etiam cum jurejurando asserere se voluisse, ad normam legum civilium, verum

dominium bonorum a se possessorum acquirere, una cum jure de iis disponendi.

Super quibus Sanctitas Sua mandavit hoc edi decretum. Ex. secretar. ejusd. Congreg., Waldimirus Czacki.

O

Un Rescrit de même teneur a été envoyé à Son Em. le cardinal Caverot, pour tout le diocèse de Lyon, à la date du 21 janvier 1879.

Dans une lettre privée du Secrétaire de la *Congrégation des Affaires Ecclésiastiques extraordinaires*, jointe au Rescrit, il est expliqué : 1° que les Religieux, pour user en sûreté de conscience des facultés susdites, *doivent laisser et assurer la possession de leurs biens à leurs Communautés respectives ;* 2° *que la concession du Saint-Siège n'a de valeur que dans les circonstances qui l'ont provoquée, et cessera avec elles.*

P

Une déclaration de la S. Pénitencerie, sous la date du 21 mai 1880, complète et explique les pièces précédentes. La voici :

Declaratio S. Pœnit. in decret. 18 Aprilis 1867.

Superior Generalis cujusdam Ordinis Regularis, S. Pœnitentiariæ proposuit sequens dubium : An facultas quæ continetur sub n° XVII Instr. S. Pœnit. diei 18 Aprilis 1867, extendi etiam possit ad Religiosos subditos Italos priusquam emiserint votum solemne paupertatis ; id est, an, dum votorum solemnium fit professio, eisdem per-

mitti possit a Superioribus Generalibus, ut retinere valeant bonorum et hæreditatum legitimarum proprietatem quibus jam potiebantur? Cui dubio S. Pœnit. respondit *negative;* sed teneri se omnino abdicare omni jure ac proprietate eorumdem bonorum, juxta proprii Ordinis Constitutiones.

Declarat vero eadem S. Pœnit., mentem suam in concedenda facultate *expressa* n° XVII *Instructionis*, sub die 18 Aprilis 1867 datæ, nullatenus fuisse, ut per Superiores Generales Ordinum Regularium subditis in Italia suppressis, indulgeri valeat proprietas bonorum quacumque ratione, sibi advenientium, quæ iidem Regulares ratione solemnis Professionis, non sibi, sed monasterio, seu Ordini acquirunt. (Aloys. Card. Bilio, *Pœnit. major.*)

Q

Les Religieux en France ayant subi le même sort que les Religieux Italiens, et par suite du décret du 29 mars 1880, ayant été chassés de leurs Couvents, il était bien naturel que l'Eglise exerçât à leur égard sa tendre sollicitude et pourvût à leurs intérêts spirituels, dans la mesure de son pouvoir. Le décret que nous allons reproduire nous est un témoignage authentique de son amour pour ses enfants et du soin qu'elle prend de ceux que le monde poursuit de sa haine. Nous avons indiqué plus haut les dispositions les plus essentielles de ce document; nous allons le reproduire en entier en latin.

DECRETUM

Cum Regulares Ordines ac pia Instituta tantopere de re Christiana ac civili Societate benemerita, etiam

in Gallia haud levia luctuosis hisce temporibus, passa fuerint detrimenta, S. hæc Congregatio Negotiis et Consultationibus Episcoporum et Regularium præposita, de expressa Apostolica auctoritate, necessariis et opportunis instructionibus, Generales illorum Moderatores munire haud prætermisit.

Etenim ad Religiosos ejusdem regni, vi majori e claustris ejectos, quod jam S. Pœnitentiaria pro Regularibus Italia constituit, extendendum ita esse existimavit.

« Curandum nempe esse pro viribus ut Regulares expulsi a propriis *conventibus*, in alios *conventus* collocentur ac recipiantur. Quatenus vero Regulares expulsi, præsertim ob defectum domorum alibi collocari nequeunt, concurrentibus gravibus justisque causis, super quibus conscientia Superioris Generalis graviter onerata remaneat, ipse Superior Generalis Apostolica auctoritate eisdem indulgere poterit, ut manere valeant extra *claustra* sub obedientia Ordinarii loci, tamquam *sæcularisati ad tempus* et *ad nutum S. Sedis* ac ipsius Superioris, in habitu religioso, ac etiam quatenus id ferat necessitas, in habitu Presbyteri sæcularis quoad sacerdotes, et in habitu modesti coloris quoad *Laïcos*, seu *Conversos*, retento tamen interius aliquo signo habitus Religiosi, servatis quantum fieri potest substantialibus votorum, ac relaxatis Regulis quæ cum novo eorum statu minime fuerint compatibiles.

« Cum vero ex hujusmodi Religiosis extra claustra commorantibus haud pauci inveniantur qui adjutricem manum *Ordinariis* utiliter præbere possunt in animarum salute procuranda, haud abs re visum est, ut ii interim, donec præsentia rerum adjuncta perduraverint, in vinea Domini excolenda, mandatis Ordinariorum sub quorum obedientia vivunt obtemperent, tum quoad ea quæ sacrum ministerium, tum præcipue quoad ea quæ curam animarum respiciunt.

Quare SS^mus Dominus noster Leo divina Providentia PP. XIII cui relatio de hâc re facta est ab infrascripto Secretario prædictæ Sacræ Congregationis in audientia diei 29 Jul. curr. anni 1881, perpensa universa rerum ratione, declarandum ac statuendum esse censuit, prout præsentis Decreti tenore declaratur et statuitur, Regulares in Gallia e *claustris* expulsos, ac sub obedientia *Ordinariorum* constitutos tanquam *sæcularisatos* ad tramitem suprascriptæ instructionis, durantibus præsentibus rerum adjunctis, eisdem *locorum Ordinariis* in quorum diœcesi commorantur, etiam in muneribus sacri ministerii obeundis, ac præsertim in cura animarum exercenda, obedire omnino teneri, et idipsum Sanctitas Sua intelligendum esse voluit de alumnis piorum Institutorum seu Congregationum votorum simplicium, qui suppressionis causa in eadem Regularium conditione versantur.

Constitutionibus Apostolicis ac proprii Ordinis vel Instituti, aliisque in contrarium facientibus, etiam speciali ac individua mentione dignis, non obstantibus quibuscumque.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis, die 10 Julii 1881.

J. Cardinalis Ferrari, *Præf.*

J.-B. Agnozzi, *Secret.*

Si quæras quinam Religiosi, vi hujus decreti (30 Julii 1881) non sint *quasi-sæcularisati* in Gallia, quinam vero censeantur *quasi-sæcularisati?* Respondetur :

I

1° *Non sunt sæcularisati*, nec Ordinarii visitationi subjiciuntur Religiosi sui ordinis conventus habitantes et custodientes (ex. decret. 30 Jul. 1867 S^æ Pœnit., nn. I et II).

2° Non sunt sæcularisati, nec Ordinarii visitationi subjiciuntur Religiosi expulsi, domum aliquam a Superiore designatam, a qua sine ejusdem Superioris facultate recedere nequeunt, habitantes, in qua vitam Regularem, meliori modo possibili, servant, sub Superiore a Provinciali designato, modo ibi simul habitent tres quorum unus sit sacerdos. Talia habitacula sunt sub jurisdictione Provincialis. (S. Pœnit. ibid. nn. I, II, XIV.)

3° Non sunt sæcularisati, nec Ordinarii visitationi subjiciuntur Religiosi ob violentiam vel defectum habitationis intra claustrum stare prohibiti, in vicina domo recepti, qui cum fratribus, vel fratre in claustro relicto, convenire solent ad peragenda exercitia vitæ religiosæ, vel ad tractandum de rebus Ordinis. (S. Pœnit., 12 Septemb. 1872, ad 2^m.)

4° Idem videtur dicendum de Religiosis illis, etiam singulatim apud sæculares habitantibus, qui ad peragenda vitæ religiosæ exercitia conveniunt cum suis fratribus in domo de quibus egimus n° 2; cum tales domus sub Provincialis jurisdictione constituantur; sic fert usus in Italia, etiam Romæ, nemine contradicente.

II

Sæcularisati sunt Religiosi, qui nec in conventu, nec in domibus de quibus n° 2 actum est, habitant : nec solent cum suis fratribus convenire ad peragenda exercitia vitæ religiosæ uti dictum est 3° et 4°; sed cum facultate Superioris in sæcularium domibus habitant dispersi et segregati, v. g. in familiis privatis educatores et capellani (aumôniers) : ii omnes et soli *quasi-sæcularisati* reputandi sunt.

R

I. Essentia Ordinis Regularis non consistit in ea ratione vivendi qua sub uno eodemque tecto et sub una domestica disciplina Regulares vivere tenentur. (Act. S. Sed., tom., VII, p. 152.)

II. Hæc tamen pertinet ad Ordinis Regularis integritatem, quæ integritas pluribus juribus, seu privilegiis est a S. Sede ditata.

III. Quamvis per violentiam, dissoluta Regulari familia, eaque cessante, cesset consequenter jurium, seu privilegiorum exercitium, quæ eidem competebant familiæ in sua integritate, nihilominus aliquo modo eadem familia manente, ea jura non cessant quæ cohærere possunt cum statu quo eadem familia, violentiæ causa, reperitur. Suppressio enim ab incompetenti auctoritate facta, per se nullum prorsus producit juridicum effectum ; quamvis, per accidens, jurium exercitium cesset identidem necesse sit, violenta dissolutione subjecti cui jura inhærebant. Unde :

IV. Domus Regulares civiliter suppressæ, dummodo in eas tres saltem, ad ibi degendum conveniant Regulares, quorum unus ad minus sit Sacerdos, jurisdictioni Ministri Provincialis sunt subjectæ, eæque regendæ sunt per Superiorem peculiarem ibi constituendum... (ib., p. 147), et gaudent eadem immunitate a jurisdictione Ordinarii, qua antea fruebantur. Item exemptione gaudent Regulares qui ejecti e domo Regulari eo conveniunt ad functiones sacras in Ecclesia peragendas, et ad ea quæ ad Ordinem spectant curanda, licet non possint in propria domo habitare. (Ibid.)

S

Voici un exemple d'un *rescrit de sécularisation.* Il peut servir à mieux comprendre en quoi elle consiste, et la position, dans le monde, du Religieux sécularisé.

SS^me^ attenta informatione et voto Proc. Gen. Tertii ordinis S. Fr., perpensisque peculiaribus circumstantiis in hoc casu occurrentibus, quatenus Orator ad aliam S. Congregationem pro re eadem recursum non habuerit (aliter sub pœna nullitatis), aliisque juxta decretum Innoc. XII, 4 Jan. 1629, et Clem. XIII, 15 Apr. 1768) benigne annuit pro gratia perpetuæ secularisationis, et conscientiæ Ordinarii suæ originis, qui constito sibi de veritate expositorum, et oratorem esse de congruo patrimonio provisum, indulgere queat, ut ipse orator, in sæculo extra claustra suæ Religionis, cui nulli sit gravamini, in habitu presbyteri sæcularis, quoad vixerit, commorari licite valeat: *servatis tamen per eumdem substantialibus votis suæ religiosæ professionis;* quæ semper quantum in statu hujusmodi commode fieri poterit, in suo robore remaneant, retentoque interius ad excitandam jugiter istius obligationis memoriam aliquo sui habitus regularis signo, nec non obedientiæ et jurisdictioni Ordinarii, in cujus diœcesi, vel territorio, ipsum commorari contingat, omnimode subsit *in vim etiam solemnis obedientiæ voti;* constitutionibus, ordinationibus apostolicis, cæterisque contrariis quibuscumque non obstantibus. Hujusmodi vero decretum illico ostendendum P. Provinciali, qui de eodem Patrem Gene ralem doceat, intra sex menses executioni demandetur, aliter nullius sit roboris. (Ann. 1843.)

T

Nous lisons dans un rescrit accordé à un Père Chartreux, en 1851, ces paroles : Ipsi porro conceditur facultas remanendi extra claustra quoad vixerit, in habitu clericali, ita tamen ut substantialia votorum suæ religiosæ professionis, cum statu compatibilia, observet ; aliquid *proprium regularis habitus interius deferat, atque obedientiæ et jurisdictioni Ordinarii*, in cujus diœcesi vel territorio morabitur, omnimode subsit, *in vim etiam solemnis obedientiæ voti.* (V. Bouix, ib., p. 415.)

Testatur idem auctor, talem facultatem concessam fuisse nonnullis Professis Soc. Jesu a Præposito Generali hujus Societatis, ex speciali Sedis Apostolicæ delegatione, posita semper hac clausula, nempe ut illi religiosi *obedientiæ et jurisdictioni Ordinariorum subjiciantur, in vim voti solemnis obedientiæ.* (Ibid.)

U

VŒUX DES RELIGIEUSES EN FRANCE

I

Les vœux des Religieuses en France doivent-ils être regardés comme des vœux solennels, quoique en faisant vœu de pauvreté elles conservent le pouvoir de posséder et d'acquérir ?

La Sacrée Congrégation répondant à cette question écrivait à l'Evêque de Limoges (en 1820) : « Qu'il n'y a de vœux solennels que ceux que l'Eglise accepte comme *tels*, et qui créent pour celui qui les fait une inhabileté

absolue et perpétuelle soit de contracter un mariage, soit de posséder et d'acquérir validement. Or les Religieuses en France, afin de se conformer aux lois civiles, faisant le vœu de pauvreté sans renoncer aux biens qu'elles possèdent et conservant le pouvoir d'en disposer, leurs vœux, qu'ils se fassent pour cinq ans ou pour toujours, ne sont pas acceptés par l'Eglise comme solennels. Mais si le vœu de pauvreté tel qu'elles le font n'est pas solennel, les deux autres vœux ne sauraient être solennels ; car d'après la discipline actuelle de l'Eglise l'un des trois vœux ne peut être solennel, sans que les deux autres le soient également. »

II

Les Religieuses en France qui avaient fait les *vœux solennels* au temps de la Révolution les conservèrent tels quels, dans leur nouvelle situation en France. Et toutes, même celles qui n'ont fait que des vœux simples, peuvent jouir des Indulgences accordées à l'Ordre dont *elles ont embrassé la Règle.* (*S. C. Pœnit.*, 3 Febr. 1841.)

Que les vœux des Religieuses, qui en France avaient fait leur profession à l'époque de la Révolution, fussent solennels ; qu'ils n'aient pas été abolis par les lois impies de 1793, et que ces Religieuses n'aient pas cessé d'être aux yeux de l'Eglise et dans toute l'acception de ce mot de vraies Religieuses, c'est ce qui n'est pas douteux, et ce que l'Eglise reconnaît elle-même. Mgr Bouvier avait demandé à la Sacrée Pénitencerie si les Religieuses, supprimées pendant la Révolution et rentrées depuis dans leurs couvents ou dans d'autres maisons, étaient vraiment Religieuses. « *An* moniales tempore perturbationis Gallicæ suppressæ, postea restitutæ, sed in aliis locis, vel ædificiis, vel etiam ab aliis diœcesibus in Cenomanensem translatæ, veræ nihilominus sint

moniales antiquis suis privilegiis gaudentes ?... — Sacra Pœnitentiaria venerabili in Christo Patri Episcopo oratori respondendum censuit : Moniales quæ ante Gallicanam perturbationem solemnem religiosam professionem emiserint, *veras religiosas esse.* » (3 Febr. 1841) (V. *Ami de la Relig.*, n. 3423.) — L'Eglise confirme cette vérité jusque dans les permissions qu'elle accorde à ces Religieuses. (Voyez, ci-dessus, Notes I et J.) Evidemment il s'agit de Religieuses appartenant à des Ordres religieux proprement dits.

III

Il faut en dire autant des Religieuses qui *en Savoie* ou dans le comté de Nice avaient fait leur profession quand ces pays ont été annexés à la France. Leurs vœux étaient solennels et n'ont rien perdu de leur force, comme le prouve suffisamment la réponse que la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers a faite à un Evêque de Savoie, à cette époque. Il y est dit : *Que rien n'est innové relativement à ces couvents ; que les Religieuses qui en font partie ont les mêmes obligations et sont assujetties aux lois de l'Eglise, comme avant l'annexion. Si elles ont besoin de quelque faculté pour faire certains actes civils et contrats qui touchent à la pauvreté, les Evêques en instruiront la Sacrée Congrégation.* (*Rev. des sciences ecclés.*, novembre 1861, p. 509.)

IV

Pouvons-nous affirmer que les vœux que ces Religieuses ont faits dans ces couvents depuis l'annexion soient *également solennels ?* M. Craisson (nn. 24, 26) l'enseigne. Il se fonde sur la réponse que nous venons de citer et les termes de la décision : Quoad præfata

monasteria *nihil innovatum esse*, et sanctimoniales *eisdem omnibus obligationibus*, et Ecclesiasticis legibus subjectas esse *quibus anteà tenebantur*. D'où il tire cette conclusion (page 15, not. 2) : « Les vœux des Visitandines de Savoie pouvant encore être solennels, il est manifeste que les vœux des autres Religieuses de France pourraient l'être aussi, si le Saint-Siège y consentait ; en remplissant toutefois les conditions qu'il exige ordinairement dans ce cas. »

Quelles sont ces conditions ? Outre l'*inhabileté* à posséder, qui est la propriété caractéristique du vœu de *pauvreté*, et l'*empêchement dirimant* qui naît du vœu solennel de chasteté, il faudrait encore que la *clôture* de ces couvents fût la *clôture stricte*, et que ces couvents fussent *érigés canoniquement par le Saint-Siège*, ou qu'il ratifiât leur érection faite avec l'autorisation de l'Ordinaire. (V. Craisson, pp. 14, 15, 16.)

Pour nous, n'ayant pas d'autres documents, nous croyons devoir renvoyer à de plus habiles la solution définitive de la question.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS..... I-X

SECONDE PARTIE

DES OBLIGATIONS DE L'ÉTAT RELIGIEUX

SECTION PREMIÈRE

De l'obligation de tendre à la perfection..... 1

CHAP. I. — **En quoi consiste la perfection qui est le but vers lequel tend la vie religieuse et le terme de cette tendance?**..... 3

CHAP. II. — **Quels sont les actes par lesquels cette tendance s'exerce et se produit?**.... 7

§ 1. — Le désir..... 7
§ 2. — La prière..... 14
§ 3. — L'exercice de la vertu..... 16

CHAP. III. — **Quelle est l'obligation que le Religieux s'impose sous ce rapport par sa profession, et qu'elle en est l'étendue?** 19

ART. I. — De l'obligation pour le Religieux de tendre à la perfection..... 21
ART. II. — De l'étendue de cette obligation..... 23

Pages.

CHAP. IV. — **Quels sont les caractères que doit avoir cette tendance pour être couronnée de succès ?** 29

CHAP. V. — **L'obligation de tendre à la perfection s'impose-t-elle au même degré et avec la même rigueur à tous les Religieux ?** 35

SECTION DEUXIÈME

De la consécration que fait le Religieux de lui-même à Dieu par les trois vœux de Religion. — Excellence de la Consécration religieuse en général. — En quoi elle diffère de la Profession. 39

ART. I. — Quel est celui qui s'offre et se consacre ?..... 41
ART. II. — Quel est celui à qui l'homme se donne et se consacre ? 43
ART. III. — Quel est l'objet de la Consécration religieuse ? 45
ART. IV. — Quel est le vrai Consécrateur de l'âme religieuse ? 51
ART. V. — Quels sont les effets de cette Consécration ?... 54

SECTION TROISIÈME

De la pauvreté.

I. — **Du vœu de pauvreté** 61

CHAP. I. — **De la pauvreté considérée dans les différents Instituts.**

ART. I. — Quelle est la matière de la pauvreté que l'on voue ?..... 61
ART. II. — Des différents degrés de pauvreté dans les *Ordres* divers 63
ART. III. — De la pauvreté pratiquée dans les *Instituts* à *vœux* simples..... 70
ART. IV. — Du soin et de la gestion des biens temporels dans les Communautés..... 73

Pages.

§ 1. — A qui appartiennent les biens des Communautés religieuses ? 73
§ 2. — A qui appartient l'administration des biens que possèdent les Communautés religieuses ? 76
§ 3. — De l'aliénation des biens dans les Ordres religieux 80
§ 4. — Ce qui doit être observé dans les Communautés de femmes 84

CHAP. II. — **Du vœu de pauvreté par rapport aux particuliers** 87

ART. I. — Du vœu de pauvreté par lequel on ne s'interdit que l'usage libre et l'administration de ses biens 89
§ 1. — De la nature de l'acte de propriété et ce qui le constitue 90
§ 2. — De la permission qui empêche la propriété d'exister. 92
§ 3. — Des différentes manières dont on peut violer le vœu de pauvreté quand on s'est privé de l'usage de ses biens 105
§ 4. — Ce qui est permis au Religieux qui conserve la propriété de ses biens 123
§ 5. — Des obligations spéciales imposées à ceux qui, par le vœu, se sont engagés à disposer de leurs biens quand le Supérieur le voudra 125

ART. II. — Des obligations spéciales de ceux qui par les vœux ont renoncé à ce qu'ils possédaient ou pouvaient acquérir 130
ART. III. — Des obligations spéciales à ceux qui se sont privés du pouvoir de posséder et d'acquérir. 133
ART. IV. — De la disposition que l'on doit faire avant la Profession des biens que l'on possède ou que l'on espère 135
ART. V. — De la disposition de ses biens dans les Congrégations à vœux simples 143
ART. VI. — De la nature et de la grièveté des fautes commises contre le vœu de pauvreté 144

Réponses à quelques difficultés touchant la pauvreté.

1re question. — Du Pécule 150
2e question. — Que faut-il penser des permissions générales ? 160

Pages.

3e question. — Ce que nous avons dit de la pauvreté regarde-t-il les Supérieurs et les Procureurs aussi bien que les autres Religieux ?..... 161
4e question. — Comment le Religieux peut-il indemniser le monastère quand il lui a fait quelque tort ? 163
5e question. — La coutume peut-elle abroger une obligation imposée par le vœu de pauvreté ?..... 164

II. — De la vertu de pauvreté.

CHAP. I. — **De la vertu de pauvreté par rapport aux individus.**

Art. i. — De la pauvreté nécessaire à tout chrétien..... 166
Art. ii. — De la pauvreté propre au Religieux..... 167
Art. iii. — De la perfection de la vertu de pauvreté à laquelle doit tendre le Religieux..... 171
Art. iv. — De la différence qui existe entre la vertu et le vœu de pauvreté 174

CHAP. II. — **De la vertu de pauvreté par rapport aux Communautés**..... 175

APPENDICE. — *De la dot dans les Communautés religieuses*..... 179

CHAP. I. — **De la dot dans les Ordres religieux proprement dits. — Ce qu'on entend par ce mot quand il s'agit d'une personne religieuse**..... 179

Art. i. — Est-il permis aux Supérieures des Couvents de Religieuses d'exiger une dot des personnes qui se présentent pour y entrer ?..... 180
1. — Quelle était l'ancienne jurisprudence à ce sujet ?..... 180
2. — Quelle est aujourd'hui la pensée de l'Eglise ?..... 183
Art. ii. — Quel est le chiffre de la dot que l'on doit exiger ? 186
Art. iii. — Quel usage doit-on faire de la dot ?..... 189
Art. iv. — Le nombre de religieuses doit-il être déterminé pour chaque Couvent ?..... 190

Pages.

ART. V. — Une Religieuse qui sort du Couvent doit-elle emporter la dot qu'elle y avait apportée ?... 192

CHAP. II. — **De la dot dans les Congrégations religieuses à vœux simples**..... 197

SECTION QUATRIÈME

De la chasteté.

I. — De la vertu de chasteté..... 205
II. — Du vœu de chasteté..... 207

CHAP. I. — **Sa matière et ses différentes espèces**.... 207

CHAP. II. — **De la nature et de la grièveté des péchés commis contre le vœu de chasteté**.... 209

CHAP. III. — **Quels sont les effets du vœu de chasteté?** 211

CHAP. IV. — **Ce qu'il y a de commun entre la vertu et le vœu. Ce qui les distingue**..... 213

CHAP. V. — **Des moyens de conserver et de perfectionner la vertu et le vœu de chasteté** 215

APPENDICE. — *De la clôture religieuse*..... 219

CHAP. I. — **De la clôture en général**..... 219

CHAP. II. — **De la clôture en particulier**..... 225

ART. I. — De la clôture relativement aux Religieux..... 225
§ 1. — Ce que la loi de clôture interdit aux hommes touchant la sortie de leurs Couvents..... 230

Pages.

§ 2. — Ce que la loi de clôture interdit aux hommes relativement à l'entrée des personnes du dehors dans le cloître..... 230

Art. II. — De la clôture pour les femmes..... 237

§ 1. — Origine de cette loi..... 237

§ 2. — Ce que cette loi défend relativement à la sortie du Couvent..... 240

§ 3. — Ce qu'elle défend relativement à l'entrée des personnes du dehors dans le Couvent..... 245

Art. III. — De la clôture dans les Instituts à vœux simples 252

CHAP. III. — **Des précieux effets de la clôture**..... 261

Art. I. — Des biens qu'assure à l'âme religieuse la clôture observée..... 262

Art. II. — Des dangers et des maux dont la clôture préserve l'âme religieuse..... 263

Art. III. — Comment la clôture complète le sacrifice religieux. 265

CHAP. IV. — **De quelques autres prescriptions qui se rattachent à la clôture religieuse**.... 273

SECTION CINQUIÈME

De l'obéissance.

I. — De la vertu d'obéissance..... 282

CHAP. I. — **De l'obéissance en général**..... 283

Art. I. — De la nature de l'obéissance..... 283

Art. II. — De la nécessité de l'obéissance pour l'homme, le Chrétien, le Religieux..... 284

CHAP. II. **De l'autorité, fondement et raison de l'obéissance.**

Art. I. — Quelle est la source première de tout pouvoir? 287

Art. II. — Des différentes formes que revêt le pouvoir dans l'état Religieux..... 288

Pages.

§ 1. — Du pouvoir de juridiction..... 289
§ 2. — Du pouvoir de domination..... 292
§ 3. — Du pouvoir qui résulte pour le Supérieur du vœu d'obéissance fait par l'inférieur..... 296

Art. III. — De la différence qui existe entre ces trois sortes de pouvoirs..... 298

CHAP. III. — **De la vertu d'obéissance en Religion et de ses éléments constitutifs**..... 305

Art. I. — Du commandement auquel on est obligé de se soumettre..... 305
Art. II. — De l'objet du commandement, ou de la matière de l'obéissance..... 310
§ 1. — Matière du commandement..... 311
§ 2. — Obligation d'observer les règles et les prescriptions des Supérieurs..... 315

Art. III. — De quelle manière on doit obéir..... 317

CHAP. IV. — **De la perfection de l'obéissance**..... 324

CHAP. V. — **Des précieux effets de l'obéissance**..... 340

II. — Du vœu d'obéissance.

CHAP. I. — **Du principal motif qui engage le Religieux à faire le vœu d'obéissance**.... 354

CHAP. II. — **De l'objet matériel du vœu d'obéissance et de la Profession religieuse**..... 356

CHAP. III. — **De l'excellence et de la nécessité du vœu d'obéissance en Religion**..... 361

CHAP. IV. — **Des conditions requises pour qu'il y ait obligation d'obéir en vertu du vœu**... 364

Art. I. — Quels sont les Supérieurs qui peuvent commander en vertu du vœu d'obéissance?..... 364

Pages.
I. — Du Souverain-Pontife et des Evêques..... 364
II. — Qui dans l'Institut peut commander en vertu du vœu? Que peuvent les *Chapitres*?..... 365
III. — Que peuvent les *Supérieurs* de l'Institut?..... 370
Art. II. — Quel doit être le commandement pour obliger en vertu du vœu..... 372
Art. III. — Dans quelles limites doit se renfermer le commandement..... 373

CHAP. V. — **Du motif propre à l'obéissance exigée par le vœu**..... 379

CHAP. VI. — **Différences entre la vertu et le vœu. — Le vœu privé et le vœu de Religion. — Le vœu simple et le vœu solennel.** 381
Art. I. — Différence entre la vertu et le vœu d'obéissance 381
Art. II. — Différence entre le vœu *privé* et celui de Religion 383
Art. III. — Différence entre le vœu simple et le vœu solennel 386

CHAP. VII. — **Des péchés contre l'obéissance.**
Art. I. — Différentes espèces de désobéissance..... 387
Art. II. — De la grièveté des fautes commises contre l'obéissance..... 389
Art. III. — Du nombre des péchés renfermés dans la désobéissance du Religieux..... 391

SECTION SIXIÈME

De la Profession, en tant qu'elle renferme la donation que fait de lui-même le Religieux à l'Institut qu'il embrasse.

CHAP. I. — **Idée générale des obligations qui naissent de la Profession**..... 394

CHAP. II. — **De l'obligation de persévérer dans l'Institut où l'on fait sa Profession**..... 400
Art. I. — De l'existence de cette obligation en vertu *des vœux faits à Dieu*..... 400

Pages.

ART. II. — De l'obligation de persévérer qui résulte de la donation renfermée dans la Profession..... 404
ART. III. — De la manière dont on peut violer l'obligation de persévérer dans l'Institut..... 409

CHAP. III. — **De l'obligation d'observer la Règle**.... 412

ART. I. — De la nécessité des Règles..... 412
ART. II. — De l'excellence de la Règle et du rôle qu'elle remplit dans un Institut religieux..... 414
I. — Ce qu'elle est en elle-même et pour l'Institut..... 414
II. — Ce qu'est la Règle pour les Supérieurs..... 417
III. — Ce qu'est la Règle pour les Religieux..... 419
ART. III. — De la force obligatoire de la Règle..... 421
§ 1. — De l'obligation *directe* de la Règle considérée en elle-même..... 422
§ 2. — De l'obligation *indirecte* qui naît des suites de la violation..... 425
ART. IV. — Les Novices sont-ils tenus d'observer la Règle? 435
ART. V. — Les Supérieurs sont-ils obligés de faire observer la Règle, même quand elle n'oblige pas sous peine de péché, ou qu'elle n'oblige que sous peine de péché véniel?..... 435
ART. VI. — Du Directoire et du Coutumier..... 436

CHAP. IV. — **De la charité fraternelle**..... 439

ART. I. — De l'obligation pour le Religieux de pratiquer plus parfaitement la charité..... 440
ART. II. — Comment le Religieux doit prouver son amour à l'Institut auquel il appartient, et à ses frères..... 449
§ 1. — Que doit-il à l'Institut?..... 449
1. — Devoirs généraux du Religieux envers son Institut... 449
2. — Devoirs particuliers..... 450
§ 2. — Que doit-il à ses frères?..... 454
ART. III. — Défauts contre la charité dans lesquels on tombe plus ordinairement dans les Communautés 458
§ 1. — Indifférence pratique pour le prochain..... 458

Pages.

§ 2. — De la détraction..... 460

Art. iv. — De la correction fraternelle..... 466

§ 1. — Existence de l'obligation de faire la correction fraternelle..... 466
§ 2. — Quelles sont les personnes qui doivent la faire?... 467
§ 3. — Conditions nécessaires pour que cette obligation existe..... 468
§ 4. — Ordre que l'on doit suivre dans la correction fraternelle..... 469
§ 5. — Par qui dans les Communautés doit se faire la correction?..... 471

Art. v. — De la manifestation des fautes du prochain.... 472

CHAP. V. — **De la vie commune**..... 479

Art. i. — En quoi consiste la vie commune..... 479
Art. ii. — Ce qui est opposé à la vie commune..... 480
Art. iii. — Nécessité de la vie commune en Religion..... 482

CHAP. VI. — **De l'obligation de porter l'habit religieux** 486

CHAP. VII. — **De l'obligation de réciter l'Office divin** 486

Art. i. — Existence et nature de cette obligation..... 490
Art. ii. — Raisons qui dispensent de la récitation de l'Office divin..... 493
Art. iii. — Solution de quelques difficultés à ce sujet.... 495
Art. iv. — De l'obligation de réciter l'Office dans les Instituts à vœux simples..... 502

SECTION SEPTIÈME

Comment cessent les obligations qui naissent de la Profession..... 508

CHAP. I. — **De la commutation des vœux**..... 510

CHAP. II. — **De la dispense des vœux solennels**..... 521

Pages.

CHAP. III. — **De la dispense des vœux simples de Religion** 528

CHAP. IV. — **De la dispense des vœux simples faits dans une Congrégation** 532

CHAP. V. — **Du renvoi** 540

ART. I. — Des causes de renvoi après les vœux solennels. 540
ART. II. — Des causes de renvoi après les vœux simples. 543
ART. III. — De la conduite à tenir à l'égard de ceux que l'on renvoie 546

APPENDICE. — *Des Religieux chassés de leurs Couvents et dispersés* 549

CHAP. I. — **Les lois civiles interdisant les vœux, ou dissolvant les Communautés, sont injustes et nulles** 551

CHAP. II. — **Devoirs du Religieux chassé de son Couvent** 555

ART. I. — Conditions différentes dans lesquelles il peut vivre 555
ART. II. — Devoirs qui lui sont imposés dans ces conditions 560
§ 1. — Devoirs généraux 562
§ 2. — Obligations concernant les vœux 562
§ 3. — Obligations pour les Religieux qui, pendant la dispersion, demeurent dans la dépendance de leurs Supérieurs 573
§ 4. — Ce qu'il y a de particulier pour ceux qui n'ont fait que des vœux simples 577

CHAP. III. — **Des droits que conservent les Religieux expulsés** 581

ART. I. — Pendant la persécution 581
ART. II. — Après la persécution 585

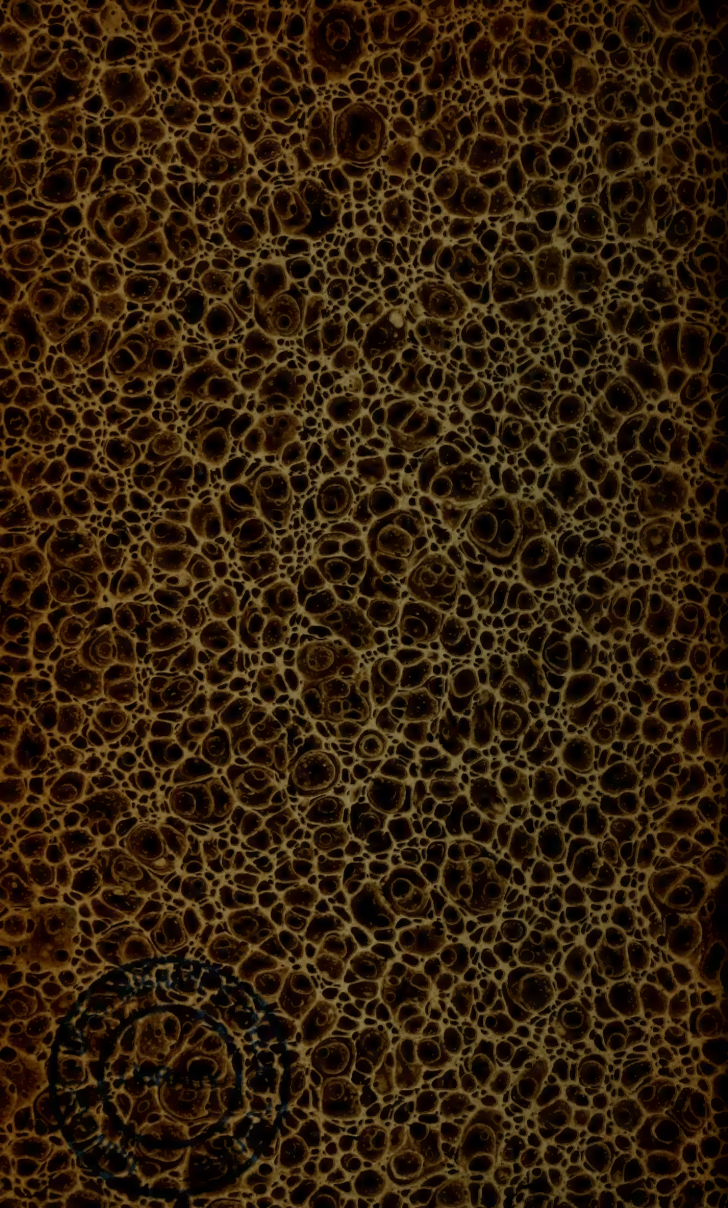
Pages.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

Réponses et dispenses accordées aux personnes religieuses chassées de leurs Couvents et qui doivent diriger leur conduite (E, F, G, H, I, J)..... 587
Décision touchant la clôture (K)..... 593
Facultés accordées aux Religieux dispersés en Italie (L)... 595
— — aux Religieux belges (M, N)..... 596
— — en France (O, P, Q, R)..... 598
Rescrits de Sécularisation (S, T)..... 604
Vœux des Religieuses en France (U)..... 605

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND

Bar-le-Duc — Typ. de l'Œuvre de St-Paul, L. Philipona et Cie — 1104



BX 2435 .G338 1885
v.2 SMC
Gautrelet, F.-X.
(Frangois-Xavier),
Traiti de l'itat
religieux : ou notions
BBM-0990 (awsk)